



DEYCRIT *Sur* Repositorio

Esta edición fue compartida por Zula y Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista. Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:
<http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopraxis.html>



Éste no es precisamente el primer homenaje, ni el más exhaustivo, que recibe el filósofo y sociólogo argentino **José María Aricó**. Tampoco es uno cualquiera. Reconocer un autor conlleva en el mejor de los casos una apropiación personal o grupal reflexiva, consciente de su proyecto, situada en su tiempo, y provista de una intencionalidad que registra, a la vez que trasciende, los motivos y argumentos celebratorios heredados. Una instancia de valorización de esta naturaleza suele ser un acto emotivo antes que creativo. No seremos originales al señalar que motoriza nuestro escueto homenaje a Aricó la revalidación de la actualidad de su obra, así como de su obrar, en algunos aspectos. Entendemos que el teórico cordobés ofrece elementos valo-

rables para afrontar las dificultades que actualmente experimenta el pensamiento social y político de izquierda en América Latina, tanto para definirse a sí mismo como para entender e incidir positivamente en los procesos de cambio social en el continente. Tal registro lo conecta con las motivaciones que acompañan el presente número de **Utopía y Praxis Latinoamericana**.

Coincidimos en reconocer que José María Aricó ha sido uno de los referentes centrales de la cultura crítica marxista de las décadas del sesenta y setenta en América Latina, y en Argentina en particular, así como de su renovación democrática en los años ochenta. Muy posiblemente su aporte central radicó en el modo original de concebir y llevar adelante el trabajo intelectual al interior de la tradición teórica y política del marxismo, identificada mayoritariamente, en aquellos tiempos, con posiciones dogmáticas, verticalistas y en gran medida autoritarias. La generalización y profundización de las derrotas políticas y de la crisis teórica-explicativa del marxismo a nivel planetario le ofrecieron las condiciones a nuestro autor para esperanzarse con el tránsito hacia una "nueva izquierda", basada en un marxismo abierto, plural y latinoamericanista, ciertamente novedoso en aquel momento. La propuesta de Aricó implicaba el retorno a la teoría de Marx a partir de un diálogo con, contra y más allá de éste último. Implicaba también promocionar la lectura de autores marxistas por entonces heterodoxos (principalmente Antonio Gramsci y Walter Benjamin), así como de otros teóricos no marxistas y ajenos a la izquierda (como Carl Schmitt), siempre con la idea de recomponer creativamente y revitalizar el horizonte intelectual y político del marxismo.

La importancia del trabajo de Aricó se despliega en tres ámbitos inextricablemente unidos: el teórico, el editorial y el político. La producción teórica del sociólogo marxista es físicamente dispersa. Involucra los libros **Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano** (1978), **Marx y América Latina** (1980), **La cola del diablo** (1986), **La hipótesis de Justo** (póstumo, 1998), así como un conjunto de recopilaciones de textos prologadas y anotadas, prólogos con firma y sin ella, "advertencias" del editor, artículos académicos, artículos en revistas políticas, y una variedad de notas eruditas en los libros editados por él. En cuanto a su reconocida labor editorial, destacan tres emprendimientos políti-

José María Aricó (1931-1991)

Pasado, presente y futuro

co-culturales, el primero de ellos de trascendencia continental: la revista **Pasado y Presente**, en sus dos momentos (Córdoba 1963-65 y Buenos Aires 1971-73); la revista **Controversia**, publicada en México (1981-1983) en tiempos de exilio, y **La ciudad futura**, nuevamente en Buenos Aires a partir de 1985. A una distancia considerable de su militancia juvenil en el Partido Comunista, la labor política significativa de Aricó se vinculó centralmente con el Club de Cultura Socialista, un espacio político-cultural no partidista creado con el advenimiento de la democracia, en el año 1984, que logró agrupar a destacados intelectuales de la Argentina, y del cual Aricó era su principal animador (actualmente lleva su nombre). Allí Aricó se destacaba como un gran organizador de la cultura de izquierda, de grupos intelectuales ligados o no a partidos políticos, promocionando la convergencia de diferentes voluntades y vocaciones políticas. El sinuoso camino que recorrió nuestro autor estuvo marcado principalmente por la militancia de los cincuenta y los sesenta, la publicación de **Pasado y Presente**, la derrota política, el posterior exilio en México, y el trabajo teórico-revisionista ya mencionado, que se podría inscribir en el giro democratizador del pensamiento de la izquierda a fines de la década del 70.

Líneas arriba nos referíamos a la actualidad de Aricó. Sostenemos que se trata de un pensador de este tiempo en tanto su obra y su trayectoria ofrecen una serie de elementos que se revalorizan en nuestras circunstancias. En primer lugar, rescatamos cinco aspectos que orientaron buena parte de su trabajo teórico y teórico-político. A saber: las preguntas centrales de su investigación, que giraron en torno a la naturaleza y la dinámica de lo social y lo político, y luego a la posibilidad de cambiar la realidad social del continente; su concepción abierta y no dogmática de la teoría; el reconocimiento de la actualidad de Marx; la apuesta por la democracia como horizonte normativo para la teoría y la práctica política; y finalmente la necesidad de repensar el Estado contra la visión antiestatal de cierto marxismo. A éstos sumamos otros cinco elementos de orden más práctico, asociados a su trabajo intelectual, editorial y político: allí cobran valor de actualidad su posición de apertura a la otredad y la capacidad de generar consensos; la apuesta por la construcción de un lenguaje teórico y político común en la diversidad; el interés por la promoción de polémicas constructivas; el autodidactismo como forma legítima y eventualmente dominante del trabajo intelectual; y la apuesta por la labor editorial.

Junto a ello, el pensamiento de Aricó contiene una serie de ideas y de posicionamientos, muy propios de su tiempo, que actualmente merecen ponerse en cuestión. Destacamos cuatro en especial: la proyección del marxismo como horizonte excluyente de la teoría social de izquierda; la apertura, la heterodoxia y la conciencia pluralista como valores centrales de la práctica teórica; la relación marxista entre teoría y praxis; la búsqueda del socialismo y en particular del socialismo democrático; y la asunción de una identidad revolucionaria y radical en los términos de aquel momento. La interpelación de cada una de estos puntos obedece a un diagnóstico de la realidad actual que por falta de espacio no podremos desarrollar. Finalmente, habría que rechazar principalmente dos elementos de la visión teórica y política de Aricó, también producto de su tiempo: su apuesta por una crítica social antes que por una teoría social sistemática, y luego una de las premisas centrales de la teoría política marxista: la identificación del proletariado como único sujeto revolucionario o potencialmente revolucionario.

Aunque el sentido y la función de un homenaje bien podría merecer la suspensión de toda crítica, entendemos que el mejor modo de reconocer a José María Aricó es proponiendo un diálogo crítico con su legado. Esta sería la forma que sin dudas hubiera preferido Aricó, y que concuerda con nuestro modo de entender el trabajo intelectual.

Esteban Torres
Emmanuel Biset
CIECS, CONICET y UNC, Argentina

Presentación

Esteban Torres y Emmanuel Biset

Discutir el Estado: reflexiones contemporáneas desde América Latina

Los procesos políticos latinoamericanos de la última década presentan un profundo desafío al pensamiento político. El inicio, con sus diferencias específicas, de un momento latinoamericano de revisión del entramado neoliberal supuso, a la vez, una reivindicación del rol del Estado y de su papel central en la emancipación. Esto abre un fértil campo de investigación que ha comenzado a desarrollarse, donde es preciso revisar las nociones de Estado más clásicas, para tratar de entender en toda su complejidad estos procesos. Existen múltiples e importantes trabajos emprendidos en este sentido. En nuestro caso, el desafío surge frente a una visión que sostiene que existen dos alternativas: si uno afirma la potencialidad de los procesos latinoamericanos el pensamiento político de izquierda perdería todo sentido o si uno afirma la radicalidad de este pensamiento el proceso latinoamericano queda reducido en su potencialidad. Entendemos que esto amerita una lectura a contrapelo de los autores que trabajamos, que con rigurosidad pueda hacerse cargo de esta doble necesidad: responder a los desafíos que plantea el presente latinoamericano y responder a los desafíos que plantea un pensamiento de izquierda contemporáneo. Esto nos ha llevado a leer desde otro lugar los autores, para dar lugar a un análisis preciso que nos siga ayudando a pensar la política, a pensar políticamente.

En este marco, la propuesta de este dossier surge de un modo singular de entender la práctica intelectual. Pues entendemos que el estudio sistemático de autores o temáticas vinculadas al pensamiento político no puede aislarse de los procesos políticos en los cuales estamos inmersos. La práctica académica contemporánea tiende a fortalecer la especialización, y con ello una forma de vincularse con el saber que tiende a despolitizarlo. Un saber hiper-focalizado que tiende a borrar la voz de quien escribe en vistas de una reconstrucción precisa de un concepto, un tema o un asunto en la obra de un autor. Frente a ello, entendemos que la rigurosidad de la práctica intelectual pasa por el modo en que el trabajo sistemático con temas o autores no sólo se encuentra atravesado por los procesos políticos de quien escribe, sino que interviene allí. Se trata, en este sentido, de una apuesta por la politización de la práctica intelectual.

Esta politización, entendemos, responde a ciertas transformaciones teóricas contemporáneas que consideramos irreducibles. Con ello queremos indicar que nos dedicamos al estudio de autores cuyas obras parten de determinados quiebres epistemológicos producidos en el mundo contemporáneo. Esos quiebres pueden circunscribirse desde una determinada herencia de lo que se ha dado en denominar “pensadores de la sospecha”, es decir, desde el legado de Karl Marx, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud. No nos referimos a trabajos puntuales sobre estos autores, sino que los tomamos como índice del profundo cimbronazo que ha sacudido al pensamiento contemporáneo. En este marco general, nos hemos dedicado a su vez a un aspecto específico, es decir, a cómo se han redefinido los modos de entender el pensamiento político y social. Es allí donde encontramos una serie de transformaciones fundamentales, una dislocación general de los modos establecidos de entender la formulación de teorías sociales o políticas. Por ello se ha redefinido de modo radical lo que se entiende por izquierda, esto es, se ha sometido a una profunda revisión los supuestos últimos que constituían eso que se ha denominado como izquierda occidental.

Ahora bien, esta redefinición del pensamiento de izquierda una y otra vez ha debido enfrentarse a la cuestión del Estado. Frente a una definición que sólo considera al Estado como instrumento de reproducción de relaciones de dominación, la izquierda contemporánea ha complejizado por múltiples vías su abordaje. Sin embargo, resta una tensión en su interior que parece en ciertas ocasiones irreducible, pues el Estado en diversas teorizaciones contemporáneas, que exceden su tematización como mera reproducción, sigue siendo una instancia antagónica respecto a cualquier proceso emancipatorio. En este sentido, los procesos políticos latinoamericanos vienen a señalar la necesidad de pensar de modo más com-

plejo la relación entre Estado y emancipación. Esto es, si los procesos latinoamericanos han dado lugar a una lucha contra las desigualdades desde la ampliación de derechos, resulta necesario repensar de múltiples modos el lugar del Estado en el pensamiento de izquierda. Revisando aquellas perspectivas donde la única forma que puede tener una postura de izquierda es el anti-estatismo. En resumidas cuentas, desde los procesos latinoamericanos de la última década consideramos que se abren importantes líneas de lectura de autores y temáticas que nos ayuden a discutir el lugar del Estado. Los trabajos reunidos aquí se inscriben en este desafío, son contribuciones iniciales en tal sentido. Intentan ser, en otros términos, aportes iniciales a una discusión que entendemos necesaria.



El derecho de lo común*

Law of the Common

Antonio NEGRI

Colectivo Italiano Uninomade, Italia

RESUMEN

El presente texto gira en torno a la siguiente pregunta: ¿cómo se plantea el tema de lo común conforme tiene lugar la disolución, tanto jurisprudencial como conceptual, de las categorías del viejo derecho? En este sentido, primero, se indica que la *governance* ha deconstruido las formas tradicionales del derecho y la soberanía. Segundo, que el otro término implicado en la globalización es lo común, pero que un derecho de lo común no encuentra su fundamento en la historia del derecho. Por ello, tercero, resulta necesario pensar un derecho de lo común como formas de regulación que comprendan y que desarrollen la potencialidad de las relaciones productivas sociales.

Palabras clave: Derecho, lo común, governance, soberanía.

ABSTRACT

This paper focuses on the following question: How does the common theme arise when the categories of old law, both jurisprudential and conceptual, are dissolving? In this regard, first, the study indicates that governance has deconstructed the traditional forms of law and sovereignty. Second, the other term implied in globalization is the common, but a law of the common does not find its foundation in law history. Therefore, third, it is necessary to think about a law of the common as forms of regulation that understand and develop the potential of productive social relationships.

Keywords: Law, the common, governance, sovereignty.

* In: CHIGNOLA, S (2012). *Il diritto del comune*, Verona, Oobre Corte. Trad, cast., de Jacinta Gorriti y Ramiro Gorriti.

1. DISOLVENCIAS

Los científicos del derecho han puesto en evidencia algunas características fundamentales de la *governance* global: la tendencia de los procesos y de las prácticas de *governance* a exceder la rigidez de los sistemas jurídicos y de las estructuras normativas, la fragmentación de los sistemas jurídicos bajo la presión de los conflictos del sistema global, y el choque entre diferentes géneros y especies de normas. La *governance* vuelve vano cualquier intento de unificación de los sistemas jurídicos globales frente a la necesidad de hacer funcionar una lógica modular con la cual administrar los conflictos y asegurar la compatibilidad jurídica de los fragmentos del mundo global. En consecuencia, la *governance* es efectivamente un “gobierno del estado de excepción” (en sentido obviamente opuesto al que emplea Schmitt para definir la soberanía).

Creemos que esta conclusión es correcta y que en el mundo globalizado la deconstrucción de las formas tradicionales del derecho y de la soberanía es inevitable. Es necesario aceptar que la *governance* global es “postdemocrática” en el sentido de que ya no se apoya en el aparato del sistema representativo que ha sostenido y garantizado la legitimidad del Estado. Asimismo, que los órganos, las técnicas y las prácticas de la *governance* tienen la flexibilidad y la fluidez necesaria para adaptarse de manera constante a los cambios de las situaciones, y que su ejecutividad depende de una pluralidad de formas de regulación controladas -a menudo indirectamente- por las oligarquías, en particular por aquéllas económicas.

Ahora bien, este análisis de la crisis del derecho y de la soberanía en la globalización, con el fuerte contenido deconstruccionista que lo caracteriza, no llega a confrontarse con el otro término que (contemporánea si no sincrónicamente) está planteado en el ámbito de la globalización: el tema de lo común. En primer lugar, observamos que global y común no son términos coextensivos. Pensarlos de esa forma significa vulgarizarlos (Nancy, Espósito, etcétera). Por el contrario, sean cuales fueren las superposiciones políticas y jurídicas, global es un término espacial y común es un término productivo (con una incidencia significativa en el terreno de la ontología). ¿Por qué entonces yuxtaponer estos términos? ¿Por qué la globalización es causa de este pasaje? Ciertamente lo es de manera primaria, pero no por eso es un dispositivo de definición ni mucho menos de constitución de lo común. En realidad, la globalización es causa de rupturas caóticas y/o de conexiones imprevistas, a menudo incluso determinadas por flujos residuales (pero no por eso menos eficaces) de acción soberana.

Si no se confía en una aproximación ideológica, se corre el riesgo de suponer que el término “común” interviene en la discusión como tema central, cuando en la globalización y en las prácticas jurídicas que la acompañan vemos declinar, como cifra definidora, los trascendentales del derecho privado y del derecho público y las consiguientes prácticas jurídicas. Parece que hay aspectos, dimensiones, perfiles de lo “común” que –si no dan respuesta a esa crisis- recalifican el terreno. Más adelante retomaremos esta cuestión. Preguntémonos, mientras tanto: ¿Cómo se plantea el tema de lo común conforme tiene lugar la disolución, tanto jurisprudencial como conceptual, de las categorías del viejo derecho?

2. HISTORIA

Una hipótesis mayoritaria sostiene que el viejo derecho se define esencialmente a partir del concepto de propiedad privada. ¿No es superable este horizonte? Y entonces, frente a las disoluciones que se producen en el terreno de una *governance* global del derecho, ¿cómo configurar la permanencia de este último? Desde cualquier punto de vista desde el que se desarrolle un análisis histórico sobre este argumento, parece poder confirmarse que detrás de las disoluciones que la globalización ha determinado hay historias que muestran, con su crisis actual, la imposible evolución del derecho privado y del derecho público hacia otra especie de derecho, hacia un *tertium genus*. Mucho

menos, explícitamente, hacia un “derecho de lo común”. Añádase de inmediato que el término “derecho” resulta aquí tan equívoco y dudoso como el término “común”.

Esto se confirma sobre todo cuando se considera el derecho continental. En occidente, la dimensión jurídica ha devenido fundamental a partir del momento en el que se la articuló en torno a la figura del individuo-propietario. El cuadro institucional (y conceptual) del derecho occidental tiene sus raíces en las exigencias del individuo, modelado dentro de las relaciones conflictuales (a suma cero) que mantiene con su contraparte procesal. El establecimiento del *Corpus Juris* de Giustiniano sirve de epílogo a una evolución jurídica en el mundo romano que dio curso a dos mil años de historia jurídica posterior. Más tarde, el derecho romano será retomado y recalificado en función de las necesidades del capitalismo naciente, y vale de este modo para organizar e interpretar de manera adecuada la acumulación primitiva de capital. Es característico de esta historia el hecho de que los procedimientos jurídicos, procesales y jurisprudenciales consolidan el derecho del individuo-propietario y producen un mecanismo de validación uniforme para la propiedad (el mercado) y para la soberanía (el Estado). Ambos sistemas concentran el poder sobre el individuo y excluyen cualquier otro sujeto decisorial en la esfera de jurisdicción dada. *Hic Rhodus, hic salta*. Buscar en este ámbito un pasaje a otra cosa que la estrecha concepción privatista del derecho y de sus procedimientos de aplicación y de verificación, así como también una definición de lo común, sería en vano. Como quiera que sea interpretado, el derecho continental no permite reconocer lo común. Las fronteras (del conflicto a suma cero) de lo público y lo privado no dejan, por el momento, espacio alguno para la definición de un tercer polo.

Ese mismo vacío conceptual se aprecia cuando se sigue la tradición del viejo derecho inglés, *right of common*—que podríamos traducir como derecho “a lo” común. Se trata del derecho arcaico, estrechamente implicado en las estructuras comunales de las ciudades medievales. Cuando Maitland y Pollock analizan este “derecho a lo común” reconocen que, lejos de ser un derecho “de lo común”, es un derecho individual que no mantiene una relación de ruptura con el individualismo jurídico, es decir, con el interés propietario. Más aún, se trata de un derecho que el individuo puede oponer a un gobierno colectivo de los comunes, un derecho que de ningún modo puede reconducir la exigencia de lo común a aquella “de la igualdad en la coproducción de normas jurídicas no estatales” (como ha sido recientemente definido, en sus aspectos formales, el “derecho de lo común”). No es casual que las antiguas definiciones comunales hayan sido retomadas en los años cincuenta, por ejemplo, por Hayek, y se sabe perfectamente en qué sentido.

Parece entonces muy difícil reconocer un derecho de lo común que nace al interior de las viejas estructuras jurídicas, y que se emancipa de ellas. Mucho más si (como se sostiene a menudo desde el socialismo jurídico) se piensa que la evolución del derecho público, en función antagónica del derecho privado, ofrece una base para el pasaje al derecho de lo común. A propósito de esto, es interesante referirse a la experiencia soviética. Pasukanis—el jurista más grande de todos los tiempos—lo vio inmediatamente con gran lucidez. No se da—declara—derecho proletario: *con el pasaje al estadio de un socialismo desarrollado, la desaparición de las categorías del derecho burgués significará la extinción del derecho en general, es decir, la desaparición gradual del momento jurídico en la relación entre los hombres*. Eso, en relación al Estado soviético, es definido como capitalismo de Estado proletario. En él se dan, según Pasukanis, dos realidades del cambio y del derecho. La primera consiste en una vida económica que se desarrolla de acuerdo a modalidades “públicas” (programas generales, planos de producción y de distribución, etcétera), mientras que la segunda consiste en la conexión entre unidades económicas que desenvuelven su actividad *en las formas de valor de las mercancías circulantes y, por lo tanto, en la forma jurídica del contrato*. Es evidente ahora que la primera tendencia (la del derecho público y la planificación) no comporta ninguna perspectiva progresiva y que abre el camino a una extinción gradual de la forma jurídica en general, traduciéndola en la gestión económica de la sociedad. La segunda tendencia es aquella que, retomando la auto-

nomía de las formas económicas y considerándolas en su cooperación, podrá en cambio desarrollarse hacia lo común.

Es interesante notar cómo en el discurso soviético (minoritario, pero marxísticamente correcto) de Pasukanis, se subraya la imposibilidad de extraer el “derecho de lo común” del derecho público y se considera, en cambio, la posibilidad de jugar con la cooperación del trabajo colectivo, no sólo como salida del derecho propietario sino como construcción de nuevas formas de vida y de organizaciones sociales no capitalistas (el “mercado –campesino común chino– sin capitalismo” de Arrighi es un modelo con las mismas resonancias).

La historia actual, en la que los procedimientos de *governance* se están afirmando, ¿ofrece alguna indicación positiva del camino hacia lo “común”? ¿Es posible entrever en los procedimientos de *governance* una “tendencia a la descentralización” contra la todavía más fuerte tendencia a una concentración del poder capitalista en el terreno global, a la fragmentación de los poderes contra su sólida unidad económica, a la posibilidad de un control difuso por parte de una opinión pública activa, a la experimentación desde abajo de mecanismos de participación en la división del trabajo social y en la redistribución del producto? Se lo podría quizás conjeturar con mucho optimismo; pero con realismo hay que admitir que una *governance* concebida como ejercicio del poder y producción de normas jurídicas –como modalidad institucional abierta, flexible, de geometría variable, en un programa jurídico privado de centro y apoyado en mecanismos de conflicto entre normas y de competencia entre órdenes– suena mucho a utopía y la historia actual muestra, más bien, la imposibilidad de un desarrollo lineal de los actuales sistemas jurídicos hacia lo común.

3. CONSIDERACIONES DE HECHO

Después de todo lo que hemos dicho, queda por preguntarnos por qué lo global reclama lo común. Lo reclama porque la globalización nos ha puesto inmediatamente frente a un común, por así decir, “malvado”: lo común del capital. La transformación de las leyes del valor, cuando la medida temporal del trabajo es sustituida por la potencia de la cooperación, y los dispositivos de circulación de las mercancías, de los servicios productivos y de la comunicación se ponen como agentes de la valorización capitalista; cuando el proceso de subsunción real, o el pasaje de la producción industrial de mercancías al control de la vida social en el trabajo, con la automatización y la informatización productivas, tiene lugar; todo eso, en definitiva, presenta al capital como biopoder global. La nueva base sobre la que se instaura la explotación consiste en un pasaje progresivo del comando capitalista de la fábrica (la organización fordista de la industria y la disciplina de la masa obrera taylorizada) a la sociedad entera (a través de la hegemonía productiva sobre el trabajo inmaterial, la valorización a través del trabajo cognitivo, el control financiero, etcétera): es decir que la nueva base sobre la que opera el capital consiste en la explotación de la cooperación, de los lenguajes, de las relaciones sociales comunes (reside, en general, sobre las llamadas “externalidades sociales”, internalizadas en la producción capitalista a escala global).

Tan solo un ejemplo, partiendo de la actual crisis económica global. Muchas son las lecturas que se han hecho, pero en cada caso, viniesen de derecha o de izquierda, las razones de la crisis eran adjudicadas a la separación entre finanzas y “producción real”. Si se asumen los nuevos presupuestos de los que hasta aquí hemos hablado, que remiten a la emergencia de una nueva cualidad “común” del trabajo vivo y a su explotación, se deberá insistir en el hecho de que la financiarización de la economía global no es una desviación improductiva o parasitaria de cuotas crecientes de plusvalor o de ahorro colectivo, sino más bien una nueva forma de acumulación del capital, simétrica a los nuevos procesos de producción social y cognitiva del valor. Es inútil creer que la respuesta a esta crisis pueda evitar construir nuevos derechos de propiedad social de bienes comunes –que con toda evidencia se oponen al derecho de propiedad privada y que exigen la ruptura con ese derecho públi-

co que representa la fuerza legal de la propiedad privada. [Repitiendo lo elaborado en los seminarios de UniNomade: *si hasta ahora el acceso a un bien común ha tomado la forma de una “deuda privada” (y es justamente en torno a la acumulación de esta deuda que la crisis ha explotado), de ahora en adelante es legítimo reivindicar el mismo derecho en la forma de una “renta social. Hacer reconocer estos derechos comunes es la vía única y justa para salir de la crisis”*].

4. APROXIMACIONES I

El derecho tradicional no logra, por lo tanto, definir (y ni siquiera volverse sobre) lo común. Se limita siempre, en la crisis actual, a una acción de *governance* por así decir restrictiva y está condenado a una ambigüedad sustancial. La *governance* no puede, en realidad, más que volver fluido el intercambio social y optimizar el desplazamiento de los flujos. Esto significa transcribir la soberanía en términos de negociaciones, desjerarquizar la estructura de las decisiones, introducir una perspectiva fragmentada y policéntrica de las relaciones y debilitar la separación tradicional entre público y privado –pero no puede hacer más que esto. Como nos recuerda Chignola, siguiendo a John Fortescue y al juez Coke, *con el término governance se hace referencia, inicialmente, tanto al gobierno del príncipe, a su derecho de mando y a la jerarquía de las funciones administrativas que de él dependen, cuanto al conjunto de normas, costumbres, estatutos y libertades que define la trama de derechos y de poderes de la organización político-civil*. En el ocaso del estado de derecho destellan otra vez las luces del alba.

Atenuando la sospecha con la que hasta aquí se ha hablado de la *governance*, admitamos sin embargo que ésta puede abrirse, en términos constituyentes, más allá de sus condiciones actuales de funcionamiento. Asumamos, igualmente, que el terreno de lo común se nos presenta aquí más próximo, como un terreno de transición de lo público a lo común, y que la *governance* se adapta siguiendo la trama de ese pasaje. La pregunta a hacernos en este punto podría ser: si el derecho tradicional no logra definir (controlar, transcribir e instituir) lo común, ¿de qué manera puede la *governance* hacerlo? O en otras palabras: ¿podrá la *governance* (ambiguamente, expresando una especie de *conatus*) construir el nuevo derecho?

5. APROXIMACIONES II

Desde el punto de vista reflexivo o de la filosofía del derecho podemos intentar plantear el problema de cómo se define lo común. Los ejemplos que propongo representan casos extremos (entre los que caben infinitas combinaciones), pero quizá puedan ayudarnos a proseguir.

Por un lado, lo común ha sido definido en términos de darwinismo sociopolítico como el efecto de relaciones de coproducción económico-políticas. Se conoce a este respecto la famosa fórmula de Saint Simon, tomada de Marx y Engels, según la cual “la administración de las cosas” tomará el lugar del “gobierno de los hombres”. Lo común se revela aquí como la administración económica de la sociedad por parte de sí misma. Al autoequilibrio de los intereses que el mercado liberal propone, el socialismo responde con la autorganización económica consciente de los hombres. En el socialismo, esta fórmula se retoma continuamente, al menos hasta Lenin. Se trata con toda evidencia de una teleología de lo común, inervada de la racionalidad tecnológica industrial. Lo común es un hecho (participio del verbo “hacer”), “un movimiento real que realiza el estado de las cosas presentes”.

Un modelo opuesto de definición de lo común es el sociológico-institucional. El desarrollo de la sociedad civil a las formas de organización pública, a un común concebido como resultado societario y asociacionista, es visto precisamente como producto de una actividad continua. A la necesidad económica y tecnológica del primer modelo se opone aquí un activismo procedimental y social. Considerado en sus figuras más recientes, lo común “institucional” se define (por ejemplo en Luc

Boltanski) mediante el abandono de las sociologías que ponen el acento sobre dimensiones verticales y sobre la opacidad de la conciencia alienada de los actores, en virtud de una sociología que insiste sobre relaciones horizontales (y evidentemente sobre las redes) y sobre la acción “situada” de actores guiados por motivaciones estratégicas o por exigencias morales. Los elementos de “performatividad” social son puestos en relieve, y toda vez que lo público (el Estado) es invocado y asumido como elemento equilibrador de los procesos, este institucionalismo sociológico pragmático reconoce tanto las contradicciones dentro de las que, de ese modo, el proceso se cierra, cuanto la potencia de sus dispositivos abiertos. En definitiva, “un movimiento real que produce el estado de las cosas presentes”.

Un tercer modelo interesante —el término medio entre dos extremos—, siempre en la perspectiva de una definición de lo común, consiste en la recuperación filosófica de una teoría dialéctica (débil) de la relación. Era el camino en el que avanzaba el formalismo de Habermas y por el que prosigue el realismo de Honneth. Lo común es visto como una *Aufhebung* (débil), carente de necesidad; la dificultad de su realización consiste en determinar —en el indefinido contexto de las condiciones— la composibilidad de las diferencias. Se experimentan así, entre otras, las dificultades que evidencia el desarrollo del proyecto foucaultiano cuando se lo considera un modelo epistemológico en lugar de un dispositivo político.

Todas estas aproximaciones combaten la idea de que lo común pueda ser de alguna manera presupuesto y sostienen que sólo podemos pensar en prácticas sociales de producción de lo común. ¿Cómo podrá la *governance* interpretar estas premisas, y eventualmente ir más allá de ellas, por un camino que conduzca hacia lo común?

Para sortear futuros obstáculos, podemos preguntarnos si la determinación común del actuar en común debe tomar necesariamente la forma de la “institución”, cuando se ingresa en este terreno. Respondiendo negativamente a esta cuestión, se podrá insistir más bien en el hecho de que la producción de reglas que no derivan de la ley puede tomar la forma de usos negociados, de prácticas de lo común que no pueden darse más que a través de determinaciones concretas y de relaciones de fuerza. En este marco, será posible preguntarnos: ¿cómo articular el terreno de la propiedad con el de esas prácticas? ¿Cuáles son las condiciones de composibilidad de los individuos/singularidades? ¿Cómo evitar que la solidez de las identidades cierre cualquier posibilidad de copresencia de las singularidades? ¿Cuáles son los procesos de subjetivación que atraviesan estos procesos constitutivos? ¿La constitución de un común no “aditivo” ni “integrativo”, de un común que no sea “suma”, así como tampoco “organismo”, puede darse fuera de una progresión (o regresión, fuerte o tenue) dialéctica de tipo hegeliano?

Para responder a esta cuestión, introducimos las siguientes preguntas y experimentos.

6. EXPERIMENTO I

Si asumimos que el contexto de la *governance*, en el que la pluralidad de los actores desarrolla su acción, carece de cualquier determinación teleológica o de valor; si cada determinación es una potencia que gana (o pierde) respecto a otras potencias, el primer ejemplo jurídico al que se puede referir la investigación de lo común es aquel tradicionalmente representado por el derecho internacional de guerra. Allí, de manera paradójica, lo común se conecta nuevamente con lo global. Se trata ciertamente de un terreno libre de formalismos. Son de hecho evidentes los riesgos que se correrían en caso que se intentara operar en este ámbito con los conceptos liberales del Estado de derecho o con las doctrinas de la justicia ancladas en los esquemas abstractos del racionalismo metafísico. Operando así, la práctica jurídica se reduce al mero registro de los hechos —es la manera en que proceden la sociología y el empirismo realista— y se ingresa en un ámbito (que Carl Schmitt ha definido

para el derecho internacional como no-derecho) donde la *governance* se define en ausencia de cualquier posibilidad de *nomos*. Estamos, de nuevo, inmersos en la disolvenencia. El experimento del derecho internacional no modifica las disolvenencias sino dislocándolas. Precisamente aquí, en el terreno de la globalización, es que debe darse una nueva reflexión que reconozca los antagonismos fundamentales entre los que se mueve el proceso de la reorganización global; que elimine cualquier homología con el pasado, cualquier referencia a las viejas constituciones internacionales; que busque construir regulaciones provisorias y eficaces sobre nuevos espacios y temas (biopolítico, mediático y sobre todo financiero), etcétera.

Un segundo ejemplo es el del derecho sindical en la lucha de clases. En la etapa postfordista y en el curso de la crisis económica—colapsado el compromiso renano y en general el contractualismo industrial, más o menos corporativo— el problema de la regulación del trabajo social y de la redistribución del “producto bruto interno” se han convertido en temas liberados ya de todo condicionamiento jurídico, desplazados del terreno productivo directo a aquel de la producción social. También en este caso cualquier homología con el derecho sindical pasado es inútil, y también aquí hay una iniciativa constituyente que abrir. Sin embargo, lo que hoy se nos presenta es un terreno caracterizado por determinaciones similares a aquellas definidas por el derecho internacional—un verdadero desastre de las formas jurídicas tradicionales. Por el momento sólo parecen posibles operaciones tácticas de resistencia.

7. EXPERIMENTO II

Es la línea del *Commonwealth*, que nos lleva a afrontar el problema de un eventual derecho de lo común desde el punto de vista de la ontología de lo común. Esta vía parte del reconocimiento de la construcción y del sometimiento funcional de lo común por parte del capitalismo global, financiero y militar. Lejos de proponer procesos de puro reconocimiento o de apropiación de las estructuras y de las figuras del “comunismo del capital” y de su Estado, esta línea propone en primer lugar concebir los procesos de *governance* como instrumentos para una ulterior desestructuración del derecho tradicional, y en segundo, tiene por objetivo precipitar al interior de este proceso la emergencia de nuevas figuras productivas de la cooperación.

Por lo tanto, la única salida a estos problemas parece ser:

1. La reinstalación del tema de lo común en un terreno que no es socialmente homogéneo, que no prevé institucionalidad ni homologías preconstruidas, pero que está atravesado por antagonismos originales: de un lado, tenemos una fuerza-trabajo cada vez más precaria, que reconoce la autonomía del capital; del otro, la relación de mando que el capital busca continuamente renovar. La solución a estos conflictos no puede darse de acuerdo a ninguna determinación teleológica o dialéctica. El contexto en el que se mueve es maquiavélico. Cada determinación es una potencia que gana (o pierde) respecto a otras potencias. [...]¹

2. En este marco, lo común no puede ponerse en continuidad con la tradición jurídica; no puede configurarse como un terreno dentro del cual se proponen, desde fuera, ideas de justicia. Sólo puede contener, construir usos y gobernarlas en la inmanencia, en su reciprocidad y comunidad. El

1 El texto que sigue consta de dos líneas intraducibles, seguramente fruto de un error de transcripción: “Il senso del processo è identifica qui assimilato e prodotto dalla potenza della decisione collettiva”. Probablemente deba leerse omitiendo la palabra “identifica”: “El sentido del proceso es asimilado y producido aquí por la potencia de la decisión colectiva” (Nota de los traductores).

derecho internacional (precisamente en tanto que no-derecho) es desde este punto de vista el modelo de referencia (pero al contrario del modo en que Carl Schmitt ha planteado el problema).

3. La inversión de la perspectiva schmittiana, es decir no la recuperación de la “excepción” sino la insistencia sobre el “excedente” del trabajo cognitivo, la asunción de un contexto biopolítico adecuado, etcétera; en síntesis, el estudio de las doctrinas y de las prácticas desestructurantes del derecho occidental y el ejercicio (dentro de la desestructuración del derecho) del poder constituyente, configuran la única salida viable de estos problemas.

Evgenij Bronislavovič Pasukanis, en los años '20 del siglo pasado, propuso algunas líneas extremadamente interesantes: *es evidente que la lógica de los conceptos jurídicos corresponde a la lógica de las relaciones sociales en una sociedad que produce mercancías, y que precisamente en tales relaciones y no en la permisión de una autoridad tiene su raíz el sistema del derecho privado. La lógica de las relaciones de dominio y de subordinación reingresa sólo en parte en el sistema de conceptos jurídicos. Por eso la concepción jurídica del Estado no puede jamás convertirse en teoría y quedará siempre como una alteración ideológica de los hechos.*

Para imaginar un derecho de lo común (¿pero por qué hablar todavía de derecho?) hará falta, por lo tanto —una vez desestructurada la constitución propietaria—, pasar de la pluralidad, de la red de relaciones de trabajo a formas de regulación que comprendan y que desarrollen la potencialidad de las relaciones productivas sociales —que constituyen, en la igualdad y en la coproducción, normas jurídicas no estatales para regular la vida común.

Será necesario, por ejemplo, seguir los fenómenos de la cooperación de la fuerza-trabajo, de la autovalorización, que introducen un excedente de capacidad productiva de la fuerza-trabajo singular y colectiva; hará falta atravesar el conjunto de los fenómenos financieros revelando desde dentro la potencia de las relaciones simétricas entre producción social y sistema de signos —reinventando probablemente, en este nivel, una teoría del “valor-trabajo” (y de su medida). Sólo en este caso será posible establecer líneas que, por ejemplo (no ya simplemente términos tácticos sino finalmente estratégicos), vayan del *welfare* a lo común (que bajo esta luz comienza a definirse como una arena de participación democrática y de igualdad distributiva).

8. NOTA A LA NOTA DE TEUBNER (HARDT Y NEGRI)

Teubner comienza interpretando algunos conceptos del *Commonwealth* de manera a veces confusa, pero en su caracterización final de las diferencias y similitudes entre su recorrido y el nuestro es bastante correcto y generoso.

Son dos las similitudes a subrayar:

1. El reconocimiento de la insuficiencia de la alternativa entre las soluciones neoliberales de mercado y las soluciones keynesianas o socialistas (de Estado). Si todavía no se inventó una tercera vía, será necesario inventarla.

2. La apreciación de la pluralidad del campo social y la insistencia en un movimiento político basado en la multiplicidad. Hasta aquí, todo muy bien.

Pero hacia el final de su discurso, la primera crítica de Teubner es, de hecho, que nosotros sostenemos una solución política unificada y totalizante que traiciona nuestra confianza inicial en la multiplicidad. Sobre este punto, adherimos a la insistencia de Teubner acerca de la multiplicidad, poniendo en este contexto simplemente la necesidad de “hacer multitud”, o más simplemente de hacer sociedad —no como una totalidad social unificada sino como un contexto coherente de relaciones sociales estables. No creemos estar muy lejos de Teubner en este propósito.

Sin embargo, creemos que la discusión se profundiza con el empleo de los conceptos de público y privado. Estamos de acuerdo, en primera instancia, con el uso que Teubner hace de lo “público”. Él desea arrancarlo del Estado y usa el concepto para muchas de las determinaciones que nosotros nombramos con el término “común”. Pero cuando quiere recuperar lo “privado”, la cuestión se complejiza. Teubner afirma de pasada que si bien puede estar de acuerdo con nuestra crítica de la propiedad privada, hay sin embargo muchos otros usos de lo privado que él desea mantener. Nosotros jamás hemos afirmado que todas las garantías que Teubner quiere conservar para lo privado deben ser desechadas. Al contrario, quisiéramos caracterizarlas, más que usando la noción de privacidad (*privacy*), con los conceptos de autonomía y de libertad, bastantes diferentes porque se fundan no sobre la separación y la protección sino sobre nuestra potencia (*power*).

Finalmente –algo quizás más importante– pensamos que Teubner subestima la intensidad de nuestra crítica a la propiedad privada, o más bien, subestima la transformación social radical que requiere la abolición de la propiedad privada. De hecho, él asume que todos los otros significados de la “privacy” (fuera de la propiedad) son neutrales respecto a lo “privado” de la propiedad –mientras que para nosotros se implican mutuamente–. En síntesis, nos gustaría profundizar con Teubner el argumento de Pasukanis, cuando demuestra que la propiedad privada funda el derecho burgués (y capitalista) mientras que las otras energías de la singularidad (la responsabilidad en el trabajo, el placer de la investigación científica, la solidaridad social, etcétera) permiten construir lo común. A tal punto estamos convencidos de esto, que no nos parece extraño que lo común pueda construirse a partir de esas virtudes privadas más que de la fuerza de lo público, es decir del Estado (siempre tendiente a la defensa de la propiedad). Quizás Teubner no se da cuenta de cuánto las condiciones de la propiedad privada, en todo contexto, ponen en peligro los juegos lingüísticos que él desea preservar.



El Estado y el poder*

The State and Power

Bob JESSOP

Lancaster University, United Kingdom.

RESUMEN

El presente artículo explora las dificultades básicas que se presentan al estudiar el estado y el poder del estado, así como su relación con el sistema político y los conjuntos más amplio de relaciones sociales. No existe una perspectiva única que pueda dar cuenta de estas complejidades. Tal problema se ve reflejado en las definiciones y aproximaciones rivales sobre la materia. Luego de revisar algunas de estas cuestiones, el artículo presenta un enfoque "estratégico-relacional" (SRA), a partir del cual se analiza el poder del Estado como una condensación institucionalmente mediada del equilibrio cambiante de fuerzas políticas. Desde tal perspectiva se asume que el poder del estado es mejor entendido como *explanandum* que como un principio explicativo independiente. El artículo concluye con una breve agenda de investigación.

Palabras clave: Análisis coyuntural; poder; estado; perspectiva estratégico-relacional.

ABSTRACT

This article explores the basic difficulties of studying the state and state power and their relation to the political system and wider sets of social relations. No single perspective can grasp these complexities, and this problem is reflected in rival definitions and approaches. After reviewing some of these accounts, the article introduces a "strategic-relational" approach (SRA) that analyses state power as an institutionally-mediated condensation of the changing balance of political forces. Among its implications are that state power is best treated as an *explanandum* rather than as an independent explanatory principle. The article ends with a brief research agenda.

Keywords: Conjunctural analysis, power, state, strategic-relational approach.

* El presente artículo se publica inicialmente con el título "The State and Power", in: CLEGG, S.R & HAUGAARD, M (2010) *The SAGE Handbook of Power 2009* SAGE Publications. April 2010. Url: http://www.sage-ereference.com/hdbk_power/Article_n20.html. Agradecemos a Bob Jessop la autorización para hacer la traducción castellana, Esteban Torres y María Fernanda Felii.

El estado y el poder del estado son fenómenos hipercomplejos y variables, y ninguna teoría o perspectiva teórica por sí misma puede capturarlos completamente y explicar su dinámica estructural y estratégica. Además, a pesar de las tendencias recurrentes a cosificarlos como si estuvieran afuera y por encima de la sociedad, el estado y el sistema político pertenecen a un conjunto más amplio de relaciones sociales. No podemos describir o explicar adecuadamente el aparato del estado, los proyectos del estado y el poder del estado sin hacer referencia a su articulación diferencial con este conjunto. Se reclama un tipo distintivo de orientación teórica que pueda dar cuenta no sólo de la especificidad histórica e institucional del estado como una realización distintiva de desarrollo social sino también de su rol como elemento importante dentro de la estructura y la dinámica global de las formaciones sociales. En este artículo se apuesta por un enfoque que se refiere al estado en términos “estratégico-relacionales”. Ello nos permite explorar la naturaleza del poder del Estado como la condensación material de un equilibrio siempre cambiante de fuerzas políticas. Explicitado por primera vez por el teórico político griego Nicos Poulantzas¹, tal enfoque ha necesitado mucha elaboración. De hecho, el enfoque estratégico-relacional (en adelante EER), en su aplicación teórico-estatal, podría ser descrito como el proceso de elaboración meta-teórico, teórico y empírico de las implicancias que traen aparejadas las proposiciones iniciales de Poulantzas.

¿QUÉ ES EL ESTADO?

Ninguna definición del estado es inocente, porque, como sugiere el EER², cada intento de definir un fenómeno complejo debe ser selectivo³. Sobre los intentos de definir el estado, Bartelson comenta:

Si aceptamos que el concepto de estado es fundacional y constitutivo del discurso científico político, no debería sorprendernos que no pueda ser sometido fácilmente a las prácticas de definición [por ej., acordando acerca de su significado y su referencia dentro de un contexto determinado de empleo y de acuerdo a criterios dados], ya que el término estado en sí mismo se presenta como un concepto positivo y elemental en las definiciones de otros conceptos igualmente centrales. Esto es lo que hace que su aclaración resulte tan urgente y a la vez tan difícil de lograr. Por lo tanto, y como consecuencia de su centralidad, el concepto de estado no puede ser completamente determinado por el carácter de sus componentes semánticos o por sus conexiones inferenciales con otros conceptos. Es el concepto de estado el que reúne estos componentes en una unidad, y otorga significancia teórica a otros conceptos sobre la base de sus conexiones inferenciales y metafóricas con el primero, y no a la inversa⁴.

Los problemas de la centralidad y la ambigüedad –tal como han sido mencionados–, de la naturaleza fundacional del estado para el discurso político, y de la naturaleza constitutiva de las definiciones de estado para los imaginarios y las prácticas políticas, plantean verdaderas dificultades para el análisis riguroso. En efecto, los diferentes intentos de resolverlos (o disolverlos) podrían ser empleados para la organización de un examen crítico sobre la formación del estado, so-

- 1 POULANTZAS, N (1978). *Fascism and Dictatorship: The Third International and the Problem of Fascism*. London. New Left Books. State, Power, Socialism, London, Verso.
- 2 JESSOP, B (2007). *State Power: a Strategic-Relational Approach*, Cambridge, Polity.
- 3 Para una revisión de los intentos de definirlo, ver FERGUSON, YH & MANSBACH, RW (1989). *The State, Conceptual Chaos, and the Future of International Relations Theory*. Boulder. Lynne Rienner.
- 4 BARTELSON, J (2001). *A Critique of the State*. Cambridge. Cambridge University Press.

bre la semántica histórica del estado, y sobre las prácticas políticas relacionadas con el estado⁵. Serios interrogantes se plantean también para aquellos historiadores, geógrafos políticos y científicos sociales preocupados por la formación y la transformación del estado, y por las prácticas políticas vinculadas al estado, tanto en Europa (donde el “estado moderno” surgió por primera vez) como en otros contextos histórico-geográficos. Los mismos problemas aludidos se presentan en formas más prosaicas en los discursos cotidianos, en la política común y en las prácticas rutinarias del estado⁶. Nos ocuparemos en primer lugar de esto último.

El lenguaje cotidiano a veces representa al estado como un sujeto —el estado hace, o debe hacer, esto o aquello. A veces se refiere al estado como una cosa —esta clase económica, estrato social, partido político, o casta oficial, usa al estado para perseguir sus proyectos o intereses. Pero el estado no es un sujeto ni una cosa. Por lo tanto, ¿cómo podría actuar un estado como si fuera un sujeto unificado y qué podría constituir su unidad como una “cosa”? Luego, ¿cómo llegan los actores sociales a actuar como si el estado fuese un sujeto real o un simple instrumento? Aquí es difícil encontrar respuestas coherentes porque los referentes del estado varían significativamente. El estado cambia de forma y de apariencia en función de las actividades que desarrolla, de las escalas en las cuales opera, de las fuerzas políticas que actúan hacia él, de las circunstancias en las cuales aquellos y este último actúan. Una respuesta común y apresurada consiste en hacer una lista de las instituciones que conforman el Estado. Por lo general se trata de un conjunto básico de instituciones con fronteras exteriores cada vez más vagas. Tal lista incluye a los poderes ejecutivo, legislativo y judicial, al ejército, la policía y la administración pública, así como —en un registro más extendido— a la educación, los sindicatos, los medios masivos de comunicación, la religión, e incluso a la familia. Dicha lista habitualmente falla al no especificar qué es lo que le otorga a estas instituciones su condición estatal. Encontrar tal esencia resulta dificultoso dado que, como Max Weber observó, no hay actividad que los estados siempre realicen y ninguna que nunca hayan realizado⁷. ¿Una teoría del Estado requiere una teoría del fracaso del Estado? ¿Quiénes son los directores y quiénes los agentes en las actividades que realizan los estados? ¿Los directores se restringen a los “gestores estatales” o incluyen a los principales asesores y a otras fuentes directas de insumos de las políticas públicas? Del mismo modo, ¿dónde reside el límite entre a) los gestores estatales como directores y b) los empleados estatales como agentes o ejecutantes rutinarios de las políticas y de los programas estatales? Junto a ello, ¿los agentes incluyen, por ejemplo, a los líderes sindicales involucrados en la vigilancia de las políticas de ingresos, o a los propietarios y empleados de los medios de comunicación que hacen circular la propaganda en nombre del estado?

Una forma obvia de escapar de tales problemas consiste en definir al estado en términos de sus características institucionales formales y/o de los instrumentos o mecanismos fundacionales del poder del estado. La tradición Allgemeine Staatslehre (teoría general del estado) persigue el primer enfoque. Se focaliza en la articulación de tres características claves del estado: el territorio

5 Cfr. sobre la semántica histórica, BRUNNER, O; CONZE, W & KOSELLECK, R (1990). “Staat und Souveränität”, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 6. Stuttgart. Klett-Cotta. p. 1–153; LUHMANN, N (1990). “State and politics: Towards a semantics of the self-description of political systems”, in: *Political Theory in the Welfare State*. Berlin. Walter de Gruyter. pp. 117–154; SKINNER, Q (1989). “The state”, in: BALL, T (Ed.). *Political Innovation and Social Change*. Cambridge. Cambridge University Press, pp. 90–131.

6 Cfr. BRATSIS, P (2006). *Everyday Life and the State*. London. Paradigm; PAINTER, J (2006). “Prosaic geographies of stateness”, *Political Geography*. Vol. 25, pp. 752–754.

7 WEBER, M (1948). “Politics as a vocation”, in: WEBER, M (Ed.). *Essays from Max Weber*. London. Routledge and Kegan Paul, pp. 77–78.

estatal, la población estatal y el aparato estatal. Max Weber sigue en gran medida el segundo enfoque. Ello se ve reflejado en su célebre definición del estado moderno como una “comunidad humana que (exitosamente) reclama el monopolio del uso legítimo de la fuerza física dentro de un territorio determinado”⁸. Sin embargo, otras definiciones ponen de relieve a la soberanía formal del Estado moderno *vis-à-vis* con su propia población y con otros estados. Esto no significa que los estados modernos ejerzan el poder en gran parte a través de la coerción directa e inmediata – un signo evidente de la crisis o el fracaso del estado. Cuando el poder del estado se considera legítimo, puede normalmente asegurar la obediencia sin emplear tal recurso. De hecho, aquí es donde las variadas tradiciones teórico-estatales que se ocupan de las bases de la legitimidad política y/o de la hegemonía social resultan tan importantes en la exploración de la naturaleza de los proyectos estatales que dotan al estado de cierta unidad institucional y operativa. De igual manera, resultan importantes en la exploración de la naturaleza de los proyectos sociales que definen la naturaleza y los propósitos del gobierno en relación con el mundo social más allá del estado y/o de los sistemas interestatales. No obstante, la coacción organizada es el último recurso legítimo para hacer cumplir las decisiones. Aún estando imbuidos de legitimidad política, todos los estados se reservan el derecho –o reclaman la necesidad- de suspender la constitución o las provisiones legales específicas. Muchos de ellos también dependen en gran medida de la fuerza, del fraude, de la corrupción, así como de la incapacidad de sus sujetos para organizar una resistencia efectiva. De hecho, para teóricos como Carl Schmitt, el poder efectivo para declarar el estado de emergencia es el que define el *locus* de la soberanía dentro del sistema estatal⁹.

Otra solución consiste en considerar la esencia del estado (tanto la pre-moderna como la moderna) como la territorialización de la autoridad política. Tal acción involucra la intersección de un poder coercitivo y simbólico políticamente organizado, de un núcleo territorial claramente demarcado, y de una población relativamente fija en la cual las decisiones políticas son colectivamente vinculantes. Por lo tanto, la característica fundamental del Estado debería entenderse como el conjunto históricamente variable de tecnologías y prácticas que produce, naturaliza y gestiona el espacio territorial como recipiente acotado dentro del cual el poder político se puede ejercer para lograr diversos objetivos políticos, más o menos integrados y cambiantes. No obstante, cabe destacar que un sistema de estados nacionales de exclusividad territorial, mutuamente reconocidos y mutuamente legitimados, que ejerza formalmente el control soberano sobre áreas territoriales extensas y exclusivas, es una expresión institucional del poder del estado relativamente reciente. Además, es una expresión históricamente contingente y no un resultado inevitable e irreversible del desarrollo social¹⁰. La existencia de tal sistema inter-estatal es también la fuente de la creciente división artificial entre asuntos nacionales e internacionales¹¹. Ello se ve reflejado en los debates recientes sobre el futuro del estado nacional territorial y los intentos de definir las formas emergentes de organización política de carácter estatal, semi-estatal o no-estatal. Si bien han existido otros modos de territorializar el po-

8 *Ibid.*, p.78, paréntesis e itálicas en el original. Cfr., más elaborado, POULANTZAS, N (1978). *Op. cit.*, pp. 54-56.

9 SCHMITT, C (1921). *Die Diktatur*. Berlin. Duncker & Humboldt; SCHMITT, C (1985). *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Cambridge: MIT Press. Para una crítica, ver AGAMBEN, G (2004). *State of Exception*. Chicago. University of Chicago. Cambridge University Press.

10 TESCHKE, B (2003). *The Myth of 1648. Class, Geopolitics and the Making of Modern International Relations*. London, Verso; TESCHKE, B (2006). “Debating The Myth of 1648: State formation, the interstate system and the emergence of capitalism in Europe. A rejoinder”, *International Politics*, Vol. 43, n°4, pp. 531–573.

11 ROSENBERG, J (1994). *The Empire of Civil Society*. London. Verso; WALKER, RB (1993). *Inside/Outside: International Relations as Political Theory*. Cambridge. Cambridge University Press.

der político, algunos todavía coexisten con el llamado sistema de Westfalia, con sus estados soberanos individuales en un sistema interestatal anárquico (supuestamente establecido por los Tratados de Westfalia en 1648, pero concretado, como señala Teschke, sólo por momentos durante los siglos XIX y XX). Junto a ello, nuevas expresiones están emergiendo y otras aún pueden ser imaginadas. Los modos más tempranos incluyen a los estados-ciudad, los imperios, los protectorados, los enclaves, el sistema estatal medieval, el absolutismo, y los modernos bloques imperio- coloniales. Correcta o equivocadamente, han sido identificados modos emergentes que incluyen la cooperación regional transfronteriza, un nuevo medievalismo, bloques supranacionales (ej. la UE), un conglomerado estatal occidental, así como un embrionario estado mundial. Sin embargo, aunque las formas estatales conforman la política como el "arte de lo posible", las luchas por el poder del estado también cuentan. Las formas estatales han sido modificadas anteriormente a través de la acción política, y seguirán siendo cambiadas por ésta.

Si bien hay líneas materiales y discursivas de demarcación significativas entre el estado como conjunto institucional y otros órdenes institucionales y/o mundos de vida, el EER hace hincapié en que el aparato y las prácticas del estado son materialmente interdependientes de otros órdenes institucionales y de otras prácticas sociales. En este sentido, el estado está socialmente integrado. En efecto, como afirma Tim Mitchell,

...el estado debe ser considerado como un efecto de procesos detallados de organización espacial, acuerdo funcional, y supervisión y vigilancia. Todos ellos crean la apariencia de un mundo fundamentalmente dividido en estado y sociedad. La esencia de la política moderna no son las políticas formadas en un lado de esta división, que se aplica o modela al otro, sino la producción y reproducción de esa línea de diferencia¹².

Estos procesos detallados también dividen el mundo fundamentalmente en diferentes estados y sociedades y, por lo tanto, crean un sistema interestatal más o menos complejo dentro de una sociedad mundial emergente. A continuación abordamos algunas de las consecuencias que ello trae aparejado.

Los estados no existen en un estado de aislamiento majestuoso, supervisando el resto de sus respectivas sociedades, sino que están integrados en un sistema (o sistemas) político más amplio, articulado con otros órdenes institucionales, y vinculados a diferentes formas de sociedad civil. Un aspecto clave de sus transformaciones es el nuevo trazado de las múltiples "líneas de diferencia" entre el estado y su (s) ambiente (s), ya que los estados (y las fuerzas sociales que representan) redefinen sus prioridades, expanden o reducen sus actividades, se recalibran o reescalan a la luz de nuevos desafíos, buscan una mayor autonomía o promueven el reparto del poder, así como también desintegran y reintegran instituciones y prácticas estatales específicas dentro del orden social. Dicha fluidez se mantiene tanto para las dimensiones nacionales como internacionales de las relaciones estatales. Las fronteras del estado pueden tener una geometría variable, y sus horizontes temporales respecto del pasado, del presente y del futuro también son complejos. Además, se registran intentos continuos de rediseñar la arquitectura institucional del estado y sus modos de trabajo para así mejorar sus capacidades para alcanzar determinados objetivos políticos.

12 MITCHELL, TJ (1991). "The limits of the state: Beyond statist approaches and their critics", *American Political Science Review*, Vol. 85 n° 1, p. 95. Sobre la construcción de la soberanía, ver también BARTELSON, J (2001). *A Critique of the State*. Cambridge. Cambridge University Press.

De ello se desprenden dos conclusiones. Primero, la distinción entre el aparato del estado y el sistema político más amplio marca una diferencia real, y se define (y redefine) en términos materiales y discursivos. Por lo tanto, el análisis de la constitución del estado y de sus efectos resulta una tarea central para cualquier teórico del estado. Segundo, tal como sostienen algunos teóricos sistémicos, el sistema político se autosustituye; por ej., una crisis en el sistema político normalmente no conduce a su desaparición sino a su reorganización. Es evidente que una parte fundamental de dicha reorganización incluye la redefinición (o reestructuración) de las formas de separación institucional entre los sistemas económico y político, y sus relaciones con el mundo de la vida. En tal contexto, la reorganización del sistema político incluye también la redefinición de la "línea de diferencia" entre el estado y el sistema político. Estas redefiniciones resultan especialmente claras para el caso de la Unión Europea, en tanto se trata de una forma de gobierno en vías de (trans) formación, proceso que está siendo disputado por diferentes fuerzas sociales. De hecho, el proceso de formación del estado en Europa ofrece un experimento en tiempo real de las complejidades y contingencias de la formación del estado.

Una implicancia de lo anterior es que una adecuada teoría del estado sólo puede ser producida como parte de una teoría de la sociedad más amplia. Sin embargo, es precisamente en la articulación entre estado y sociedad donde se localizan muchos de los problemas no resueltos de la teoría del estado. El estado contiene una paradoja. Por un lado, es sólo un conjunto institucional entre otros dentro de una formación social. Por el otro, carga con la responsabilidad general de mantener la cohesión de la formación social de la cual no es más que una parte. Su posición paradójica como parte y como todo de la sociedad significa que se encuentra continuamente demandado por las diversas fuerzas sociales para resolver los problemas de la sociedad. De igual modo, está continuamente condenado a generar el "fracaso del Estado", ya que muchos de los problemas de la sociedad se sitúan mucho más allá de su control, e incluso estos se pueden agravar a partir del intento de intervención estatal. Muchas de las diferencias entre las teorías del estado provienen de los enfoques contrarios que proponen sobre los diversos momentos estructurales y estratégicos de esta paradoja. En cualquier caso, el desarrollo ulterior de la teoría del estado requiere abordar la lógica (o, tal vez, "ilógica") general de esta paradoja.

En este contexto, debería tenerse en cuenta que las "sociedades" (o, mejor dicho, las "comunidades humanas imaginadas") pueden ser dominadas por diferentes principios de organización social (*Ver-gesellschaftung*). Estos pueden estar asociados con diferentes proyectos y prioridades (por ejemplo económicos, militares, religiosos, políticos, de jerarquización social, culturales), que se reflejan en el estado como un sitio clave donde las relaciones de poder social se podrían cristalizar en diferentes formas¹³ y, aún más, donde las luchas por tales principios de organización societal a menudo se suceden debido a la paradoja parte-todo en la que el estado está tan fuertemente implicado. Por lo tanto, el estado podría operar tanto como un estado capitalista, un poder militar, un régimen atecrático, un régimen democrático representativo que rinde cuentas a la sociedad civil, un estado apartheid, o un estado ético-político. Hay principios de socialización que rivalizan entre sí, vinculados a diferentes sistemas funcionales, diferentes identidades y diferentes valores anclados en la sociedad civil y, en principio, cualquiera de ellos podría llegar a ser dominante, al menos por un tiempo. No hay garantía incondicional de que el estado moderno siempre (o nunca) será esencialmente capitalista - aunque la exploración de las diferentes formas de estado podría indicar ciertos sesgos estratégicamente selectivos en tal dirección. Más aún, incluso cuando la acumulación de capital es el eje dominante de socialización, en virtud de los sesgos estructurales y/o las estrategias políticas exitosas, los gestores estatales suelen tener en cuenta los códigos, programas y

13 MANN, M (1986). *The Sources of Social Power*. Vol. I. A History of Power from the Beginning to AD 1760. Cambridge. Cambridge University Press.

actividades de otros sistemas funcionales, así como la dinámica del mundo de la vida. Tal consideración se asocia con sus esfuerzos por mantener un mínimo de integración institucional y de cohesión social dentro de los límites territoriales del estado, y por reducir las amenazas externas. Sin embargo, esa coherencia estructural y cohesión social es necesariamente limitada en la medida en que depende del desplazamiento y/o el aplazamiento, a través de uno o más arreglos espacio-temporales, de los efectos de ciertas contradicciones y líneas de conflicto, más allá de sus límites espacio-temporales y de los horizontes de acción socialmente constituidos. Existen diferentes tipos de solución, los cuales dependen de las formas específicas de gobierno, gobernanza y metagobernanza¹⁴ ("gobernanza de la gobernanza")¹⁵.

DEFINIR EL ESTADO

Teniendo en cuenta las observaciones anteriores, ahora puedo definir al Estado, a partir del análisis estratégico-relacional, como una "abstracción racional" re-especificada de diferentes maneras y con diferentes propósitos. En resumen, a fin de iniciar el análisis, y como adelanto de una exploración más exhaustiva, sostengo que el núcleo del aparato estatal puede ser definido como un conjunto distintivo de instituciones y organizaciones cuya función socialmente aceptada consiste en definir y hacer cumplir las decisiones colectivamente vinculantes en una población dada en nombre de su "interés común" o "voluntad general"¹⁶. Esta definición amplia identifica al estado en términos de sus características genéricas como una forma específica de organización macro-política con un tipo específico de orientación política. También indica que existen importantes vínculos entre el estado y la esfera política e, inclusive, con la sociedad en general. Por lo tanto, no todas las formas de organización macro-política pueden ser clasificadas como de tipo estatal, ni el estado puede simplemente ser equiparado con el gobierno, la ley, la burocracia, un aparato coercitivo u otra institución política. De hecho, esta definición ubica a las contradicciones y dilemas que entraña el discurso político en el centro del trabajo sobre el estado, ya que las afirmaciones acerca de la voluntad general o del interés común son una característica clave del sistema estatal, que lo distingue de la dominación política directa o de la opresión violenta¹⁷. Este enfoque también puede servir de base para la descripción de estados específicos y regímenes políticos, y para la exploración de las condiciones en las cuales los estados surgen, evolucionan, entran en crisis y se transforman. Esta definición inicial también resulta compatible con los diversos enfoques analíticos sobre el estado, y con el reconocimiento de lo que Mann¹⁸ llama la cristalización polimorfa del poder del estado, asociado con principios alternativos de socialización¹⁹.

Dicho esto, existen seis requisitos para hacer de esta definición multidimensional algo útil para orientar una agenda de investigación estratégico-relacional:

1. Por encima, alrededor y debajo del núcleo del estado se encuentran instituciones y organizaciones cuya relación con el conjunto de tal núcleo es incierta. De hecho, la integración efectiva del

14 Los términos "gobernanza" y metagobernanza" son la traducción de las nociones de "governance" y "metagovernance", respectivamente (Nota de los traductores).

15 JESSOP, B (2002). *The Future of the Capitalist State*. Cambridge, Polity; JESSOP, B (2004). 'Multi-level governance and multi-level meta-governance', in: BACHE, E. & FLANDERS, M. (Eds.). *Multi-level Governance*. Oxford. Oxford University Press, pp. 49-74.

16 JESSOP, B (1990). *State Theory. Putting the State in its Place*. Cambridge. Polity, p. 341.

17 Contraste con TILLY, C (1973). "Reflections on the history of European state-making", in: TILLY, C (Ed.). *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton. PUP, pp. 3-83.

18 MANN, M (1986). *Op. cit.*

19 Los argumentos de este párrafo y del próximo provienen de JESSOP, B (1990). *Op. cit.*, pp. 341-343.

estado como un conjunto institucional que persigue políticas relativamente coherentes resulta profundamente problemática. Aquí es donde las racionalidades gubernamentales, los programas administrativos y las prácticas políticas orientadas a lograr dicha integración se vuelven significativas. Más aún, si bien las operaciones del estado están más concentradas y condensadas en el núcleo del estado, éstas dependen de un amplio rango de prácticas micro-políticas dispersas en toda la sociedad. Los estados nunca logran el cierre completo o la separación completa de la sociedad, y los límites precisos entre el estado y/o el sistema político y otros órdenes y sistemas institucionales en general son dudosos y cambian con el tiempo. En múltiples circunstancias tal ambigüedad podría incluso ser productiva en la persecución de políticas de estado. Problemas similares surgen en relación con los vínculos interestatales en el sistema político mundial emergente.

2. La naturaleza de esas instituciones y organizaciones, sus articulaciones para formar la arquitectura general del estado como conjunto institucional, y sus vínculos diferenciales con la sociedad en general, dependerán de la naturaleza de la formación social y su historia pasada. El tipo de estado capitalista difiere, por ejemplo, de aquel característico del feudalismo²⁰; los regímenes políticos también difieren entre las formaciones sociales propiamente capitalistas.

3. Aunque el carácter socialmente reconocido de las funciones políticas del estado es una característica de su definición estándar, las formas en que dicha legitimidad se institucionaliza y se expresa también varían. De hecho, el sentido de la descripción de tales funciones políticas como “socialmente reconocidas” implica hacer hincapié en que su contenido exacto se constituye en y a través de los discursos políticamente relevantes. Los discursos controvertidos acerca de la naturaleza y los propósitos del gobierno para la sociedad en general, su relación con los proyectos hegemónicos alternativos, y su traducción en prácticas políticas, se vuelven significativos en este contexto.

4. Aunque la coerción es la sanción final de un estado, éstos tienen otros métodos para asegurar la obediencia. La violencia es rara vez el primer recurso del estado (especialmente en las sociedades capitalistas consolidadas) y a menudo su uso podría resultar contraproducente. Un informe completo del estado debe considerar todos los medios de intervención de los que dispone, así como de las capacidades, las limitaciones, y el peso relativo de los mismos en diferentes contextos. Esto es especialmente importante para la evolución de las formas de estatalidad en una sociedad mundial cada vez más interdependiente.

5. La sociedad, cuyo interés común y voluntad general son administrados por el estado, no debería ser interpretada como una referencia más empírica que el propio Estado. Los límites y la identidad de la sociedad a menudo se constituyen en y a través de los mismos procesos por los cuales los estados se construyen, reproducen y transforman. De hecho, una de las conclusiones más evidentes del enfoque centrado en el estado es que el estado y la nación están fuertemente influenciados por la dinámica emergente del sistema internacional emergente, formada a través de la interacción entre los estados soberanos. Un efecto de la globalización y la relativización de la escala asociada a ésta es la creciente dificultad para definir los límites de una sociedad determinada - en la medida en que algunos teóricos sostienen que

20 Los tipos de estado son constructos teóricos que definen qué formas de organización política podrían corresponder a los elementos básicos de los diferentes modos de producción: ellos facilitan el análisis de los estados en formaciones sociales específicas. Participar en este tipo de ejercicio teórico no implica que todos los estados de una sociedad capitalista se correspondan con el tipo de estado capitalista (cfr. POULANTZAS, N (1978). *Op.cit.*, pp.147-167). Sobre el tipo de estado capitalista, consultar JESSOP, B (2002). *Op.cit.*, especialmente pp. 36-45.

actualmente sólo existe una sociedad, es decir, la sociedad mundial²¹. Curiosamente, el surgimiento tendencial de la sociedad mundial refuerza la importancia de los estados nacionales en múltiples áreas de la vida social²².

6. Cualquiera sea la retórica política que el “interés común” o la “voluntad general” podrían sugerir, esta es siempre “ilusoria” en la medida en que los intentos de definirlas ocurren en un terreno estratégicamente selectivo e implican la articulación diferencial y la agregación de intereses, opiniones y valores. De hecho, el interés común o la voluntad general son siempre asimétricos. Marginan algunos intereses al mismo tiempo que privilegian otros. Nunca hay un interés general que abarca todos los posibles intereses particulares²³.

De hecho, una tarea estatal clave es ayudar a la organización de los arreglos espacio-temporales que faciliten el aplazamiento y el desplazamiento de las contradicciones, las tendencias a la crisis y los conflictos para el beneficio de aquellos completamente incluidos en el “interés general”, a expensas de aquellos más o menos excluidos de él. A su vez, ello sugiere límites claros a la posibilidad de concebir un estado mundial que gobierne la sociedad mundial, ya que excluiría a un exterior constitutivo de la búsqueda de un “interés general”, o bien requeriría de un cambio fundamental en las relaciones sociales para así prevenir la exclusión social.

Estos requisitos señalan las limitaciones a toda definición general del estado que se presente de una vez y para siempre, y que nunca se re-especifique a medida que se desarrolla el análisis. Supuestamente, una vez le preguntaron a Marx por qué *El Capital* no comenzó con una definición del modo de producción capitalista, y este respondió que tal definición sólo se podría proporcionar una vez concluida la obra. Apócrifa o no, la respuesta sería muy apta para todo pedido de definir al estado de una vez y para siempre, cuando lo que estamos intentando es hacer frente a los estados realmente existentes. Para una comprensión adecuada del estado debemos ocuparnos no sólo de la naturaleza y de los límites del aparato estatal (véase más arriba), sino también de las modalidades del poder del estado. Esto nos lleva mucho más allá del estado (según lo definido). En concreto, nos lleva al cambiante equilibrio de las fuerzas sociales dentro del estado, de aquellas orientadas al estado, y, de hecho, de las fuerzas sociales que funcionan a una distancia del estado.

UN EXCURSUS SOBRE EL PODER

Los teóricos del estado han debatido extensamente sobre la mejor manera de definir el poder del estado. Estos intercambios se reflejan en encendidos debates ontológicos que revelan la naturaleza esencialmente controvertida del poder²⁴, y en debates epistemológicos y metodológicos sobre cómo identificar y medir el poder entendido como relación social²⁵. La EER se centra inicialmente en el poder como capacidad más que en el poder como la actualización de dicha capacidad. En su for-

21 LUHMANN, N (1982). “The world society as a social system”. *International Journal of General Systems*. Vol. 8 pp. 131–138; LUHMANN, N (1997). “Globalization or world society? How to conceive of modern society”, *International Review of Sociology*, Vol. 7, n°1, pp. 67-75; RICHTER, D (1996). *Nationals Form*. Opladen. Westdeutscher Verlag; STICHWEH, R (2000). *Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen*. Frankfurt: Suhrkamp.

22 MEYER, J; BOLI, J; THOMAS, GM & RAMIREZ, F (1997). “World society and the nation-state”, *American Journal of Sociology*, Vol. 103, n°1, pp. 144–181.

23 JESSOP, B (1990). *Op. cit.*

24 Clásicamente LUKES, S (1974). *Power: A Radical Analysis*. Basingstoke. Macmillan.

25 CLEGG, SR (1989). *Frameworks of Power*. London. Sage; HAUGAARD, M (1997). *The Constitution of Power*. Manchester. Manchester University Press; ISAAC, JC (1987). *Power: A Realist Analysis*. Ithaca. Cornell University Press.

ma más básica, el poder es la capacidad de una determinada fuerza para producir un evento que de lo contrario no ocurriría. Tal capacidad es inherentemente relacional porque depende de la correspondencia recíproca entre capacidades y vulnerabilidades - las capacidades de la fuerza causal, las vulnerabilidades de aquel sobre el cual tal fuerza opera. En el mundo social existe al menos una doble contingencia en el trabajo, expresada en la relación amo-esclavo, en el sentido de que cada parte de la relación social tiene capacidades y vulnerabilidades. En la mayoría de los casos, la cantidad y variedad de fuerzas relevantes son mucho más amplias.

Cuando las relaciones sociales están mediadas por la instrumentalidad de las cosas, entonces las acciones potenciales de estas últimas también resultan importantes. No todo lo que es posible se realiza, y no todo lo que es posible se puede conciliar con otra cosa, es decir, no puede ser realizado al mismo tiempo que otras posibilidades. Cuanto más fuertemente estructuradas estén las relaciones sociales, mayores serán las constricciones que se presentan a la concordancia entre cosas y a las secuencias potenciales de eventos. Esto es lo que permite el estudio de los patrones duraderos de dominación (*Herrschaft*), de sus desarrollos y de sus rupturas radicales. Al examinar el poder del estado nos interesamos típicamente por la realización de las capacidades y las vulnerabilidades socialmente estructuradas, y no por los actos de poder socialmente amorfos (o aleatorios). Por lo tanto, es fundamental centrarse en las capacidades inscriptas en relaciones sociales estructuradas, en vez de en las propiedades de los agentes individuales considerados aisladamente. Más aún, dado que tales relaciones sociales estructuradas entrañan relaciones duraderas, las capacidades y las vulnerabilidades se tornan recíprocas y a menudo asimétricas. Aquí un paradigma común es la dialéctica hegeliana amo-esclavo, en la que el amo depende del esclavo y el esclavo del amo. Marx presenta un caso paradigmático equivalente: la interdependencia material entre capital y trabajo.

Lo que está en juego en ambos casos son las relaciones duraderas de prácticas recíprocas y reproducidas, en lugar de una única imposición unilateral de voluntad. Una implicancia interesante de esto es que el poder también está involucrado en el aseguramiento de la continuidad de las relaciones sociales, y no sólo en la producción de cambios radicales. Por lo tanto, como señala Isaac, "en vez de lograr A que B haga algo que de otro modo no haría, las relaciones sociales de poder típicamente involucran tanto a A como a B haciendo lo que normalmente hacen"²⁶. La relación salarial capitalista es un ejemplo particularmente útil en este caso. Al vender voluntariamente su fuerza de trabajo a cambio de un salario, los trabajadores transfieren al capitalista el control del trabajo y el derecho a cualquier excedente. Un intercambio formalmente libre se convierte así en la base del despotismo fabril y de la explotación económica. No obstante, tal como lo indican la resistencia de la clase obrera en los mercados de trabajo y en el proceso de trabajo, los marxistas señalan que el ejercicio exitoso del poder es también un fenómeno coyuntural antes que un hecho garantizado por las relaciones sociales desiguales de producción. La realización de las capacidades para ejercer el poder, así como sus efectos (si los hay), están sujetos siempre y en todos lados a las circunstancias. Más aún, como las capacidades de ejercer el poder siempre están vinculadas a conjuntos específicos de relaciones sociales, y dependen para su realización de circunstancias específicas, no hay nada como el poder en general o el poder general, sino tan sólo tipos y formas específicas de poder.

El EER tiene implicancias fundamentales para el análisis de las características más básicas del orden social. Éstas incluyen la estructura y la coyuntura, las limitaciones estructurales y las oportunidades coyunturales, la naturaleza compleja y sobredeterminada de las relaciones de poder, el papel vital de los mecanismos y discursos específicos de atribución en la identificación de los agen-

26 ISAAC, JC (1987). *Op.cit.*, p. 96.

tes responsables de la producción de efectos específicos dentro de una coyuntura particular, la importancia de las capacidades específicas y los modos de cálculo en el enmarcado de las identidades individuales y colectivas, la naturaleza relacional y relativa de los intereses, y la relación dialéctica entre los intereses subjetivos y objetivos²⁷. En particular, se pone de manifiesto que no existen estructuras fuera de los horizontes espaciales y temporales específicos de la acción llevadas a cabo por actores específicos que actúan solos o en conjunto, y en oposición a los demás. De igual manera, los actores actúan siempre en contextos específicos de acción que dependen del acoplamiento entre materialidades institucionales específicas y la interacción de otros actores sociales. El significado de términos tales como constricción estructural, poder o intereses en coyunturas específicas, deriva de la articulación general entre los distintos elementos mencionados. Las limitaciones estructurales comprenden aquellos elementos que, en una situación determinada, no pueden ser alterados por el/los agentes en cierto período de tiempo, y que variarán de acuerdo a la ubicación estratégica de los agentes en la matriz global de la formación. Esta matriz supone una compleja jerarquía de poderes potenciales determinados por el alcance y la determinación de las oportunidades para influir en los elementos que constituyen limitaciones para otros agentes. El potencial del poder no sólo depende de las relaciones entre las diferentes posiciones en la formación social, sino también de la organización, los modos de cálculo y los recursos de las fuerzas sociales. A su vez, el equilibrio real del poder se determina, a posteriori, a través de la interacción entre las estrategias o las acciones llevadas a cabo por estas fuerzas dentro de los límites impuestos por la composición diferencial de las limitaciones estructurales. Los intereses favorecidos o perjudicados por el ejercicio del poder también se deben evaluar en términos relacionales. Los intereses dependen de las oportunidades coyunturales en un período determinado y, por lo tanto, del equilibrio potencial de poder. Todo esto tiene importantes implicancias para el cálculo de las estrategias políticas en diferentes períodos de tiempo, y también destaca la importancia de un enfoque coyuntural y relacional sobre cuestiones como las de la naturaleza del poder estatal²⁸.

Existe una tendencia a que las estructuras reorganizadas reflexivamente y las estrategias y tácticas seleccionadas de forma recursiva co-evolucionen para producir un orden relativamente estable. Pero ello todavía puede colapsar debido a las contradicciones estructurales inherentes, a los dilemas estratégicos y a los sesgos discursivos propios de las formaciones sociales complejas. Además, dado que las estructuras son estratégicamente selectivas en lugar de ser absolutamente restrictivas, siempre hay margen para acciones que desborden o eludan las restricciones estructurales. Del mismo modo, el fracaso es una posibilidad siempre presente. Dado que los sujetos no son unitarios, nunca están plenamente conscientes de las condiciones de la acción estratégica, nunca están totalmente equipados para realizar sus estrategias preferidas, y siempre podrían oponerse a los actores que persiguen otras estrategias o tácticas. El enfoque en cuestión pretende ser heurístico, y muchos análisis sobre el estado pueden ser fácilmente reinterpretados en términos estratégico-relacionales, incluso si no adoptan explícitamente tales términos (o equivalentes). Pero un programa de investigación estratégico-relacional requiere de análisis históricos comparativos detallados que permitan reintroducir las selectividades específicas en diferentes tipos de estado, formas de estado, regímenes políticos y coyunturas particulares²⁹.

27 Cfr. JESSOP, B (1982). *The Capitalist State: Marxist Theories and Methods*. Oxford. Martin Robertson, pp. 252-258.

28 Cfr. JESSOP, B (1982). *Op. cit.*; JESSOP, B (2007). *Op. cit.*

29 Para un ejemplo, ver JESSOP, B (2002). *Op. cit.*

El análisis estratégico se puede llevar más lejos si permitimos una medida de auto-reflexión de algunos actores respecto a las identidades y los intereses que orientan sus estrategias. El EER implica que éstos reflexionan sobre sus identidades e intereses, que son capaces de aprender de la experiencia y que, actuando en contextos que involucran constreñimientos y oportunidades estratégicamente selectivas, pueden transformar y de hecho transforman las estructuras sociales. Así, los actores podrían crear nuevos recursos, nuevas reglas y nuevos conocimientos, con todo lo que ello implica para la rearticulación de las limitaciones y las oportunidades. Podrían también (re)formular sus estrategias a la luz de las experiencias y los conocimientos en constante cambio sobre los contextos estratégicos en los que se desenvuelven. A su vez, el análisis estructural puede ser llevado más lejos si investigamos el acoplamiento y la co-evolución de los diferentes sistemas operacionalmente cerrados (o autopoieticos), estructuralmente dependientes de su trayectoria³⁰. Ello permitirá una mejor comprensión de la emergencia y la posterior reproducción de la coherencia estructurada (o integración institucional) y de la importancia relativa de los diferentes órdenes institucionales y principios de socialización.

Si las estructuras se relativizan y se consideran complejos relacionales de restricciones y oportunidades sociales, entonces el análisis del poder implicará la atribución de responsabilidad a actos específicos de agentes específicos por la concreción de una gama específica de efectos en horizontes temporales y espaciales específicos. Si el poder implica la producción por parte de un agente de aquellos efectos que de otra manera no ocurrirían, resulta esencial tanto identificar las limitaciones estructurales y las oportunidades coyunturales que enfrentan estos agentes como identificar las acciones que éstos llevaron a cabo y que, al registrar ciertas oportunidades más que otras, "hicieron una diferencia". Sin embargo, el EER desafía a las miradas ortodoxas del poder en dos aspectos. No sólo ve al ejercicio del poder como un explanandum en vez de como un principio de explicación, sino que también lo relativiza radicalmente al tratarlo como una cuestión de atribución. El alcance del explanandum variará en función de la tensión relativa de la definición espacial y temporal de la coyuntura en la que agentes particulares "hicieron la diferencia", y del campo de los posibles efectos y repercusiones que ondulan sobre el tiempo y el espacio social. Además, si el análisis de las relaciones de poder plantea cuestiones de atribución, es decir, la identificación de aquellas fuerzas o acciones sociales presuntamente responsables de la realización de un conjunto específico de efectos, ello también significa absolver a otras fuerzas de toda responsabilidad. Pero este tipo de análisis puede ser anulado mediante la redefinición de la coyuntura en la cual se produjo un supuesto ejercicio de poder (ensanchando o restringiendo su alcance) y/o la concentración en la formación previa de los agentes cuyas acciones se supone que han hecho una diferencia. Esto no significa que las acciones individuales no "hacen la diferencia", pero socavan el habla no calificada y no contextualizada sobre el poder. Tampoco el EER significa que las fuerzas sociales no pueden conseguir efectos deseados en un grado significativo. Podrían hacerlo dentro de un contexto circunscrito, en el cual pueden dar forma a las coyunturas y así limitar las acciones de los demás. Está de más señalar, desde ya, que las repercusiones resultantes tarde o temprano lograrán escapar no sólo del control sino también del conocimiento de los actores que montan la escena para sus realizaciones iniciales.

UN ENFOQUE ESTRATÉGICO-RELACIONAL DEL PODER DEL ESTADO

Después del excursus del punto anterior, volvamos a la cuestión del estado y el poder del estado, a partir de las divisiones entre el estado y las otras partes de una formación social dada. El modo en que estas divisiones se elaboran, reproducen y cambian influye en los procesos políticos y

30 Cfr. LUHMANN, N (1995). *Op. cit.*

en las capacidades del estado. Estas últimas son siempre estratégicamente selectivas. En primer lugar, si bien el aparato del estado tiene sus propios recursos y poderes distintivos, los cuales sustentan su autonomía relativa, también tiene vulnerabilidades distintivas, y sus operaciones dependen de los recursos que se producen en cualquier otro lugar de su entorno. En segundo lugar, las estructuras del estado tienen un impacto específico y diferencial sobre la capacidad de las distintas fuerzas políticas para perseguir sus intereses y estrategias particulares en contextos específicos, a través de su control sobre y/o su acceso (in)directo a estas capacidades estatales - capacidades cuya efectividad también depende de los vínculos que establecen con fuerzas y poderes que existen y operan más allá de los límites formales del estado. En tercer lugar, la naturaleza y el alcance de la realización de estas capacidades y vulnerabilidades - de ahí la naturaleza y el impacto del poder estatal - dependen de las relaciones estructurales entre el estado y su sistema político, de los lazos estratégicos entre los políticos, entre los funcionarios del estado y entre otras fuerzas políticas, y de la compleja telaraña de interdependencias estructurales y redes estratégicas que vinculan el sistema estatal con su entorno social más amplio. En conjunto, tales consideraciones implican que, desde un punto de vista estratégico-relacional, los poderes o las capacidades estructurales del estado, sus sesgos estructurales y estratégicos, y sus realizaciones no dependen únicamente de la naturaleza del estado como aparato jurídico-político - incluso asumiendo que sus límites institucionales podrían ser mapeados con precisión y demostrarse estables. Dependen también de diversas capacidades-vulnerabilidades y de fuerzas que están más allá de aquella. Poner los estados en su lugar, como hacemos aquí, no excluye (de hecho, presupone) los procesos engendrados y luego mediados por el estado específicamente. Se requiere, sin embargo, que ambos se relacionen con su contexto social más amplio, y con las decisiones estratégicas y las conductas de los actores dentro y fuera de los estados³¹.

Es importante explorar las propiedades del estado como conjunto institucional, y sus implicancias para la selectividad estratégica del poder del estado. Tal modo de investigación es presentado por Nicos Poulantzas, quien rescata aquella idea de la afirmación de Marx de que el capital es una relación social. Marx sostenía que

...la propiedad del dinero, de los medios de subsistencia, de las máquinas y de otros medios de producción no alcanza para definir a un hombre como capitalista. Para ello hace falta un registro correlativo - el obrero asalariado, el otro hombre que se ve obligado a venderse a sí mismo por su propia voluntad... El capital no es una cosa, sino una relación social entre personas, establecido por la instrumentalidad de las cosas³².

El mismo argumento corre para las reflexiones de Marx y Engels sobre el estado, que podrían ser parafraseadas para decir que el poder del estado es una relación social entre fuerzas políticas mediadas a través de la instrumentalidad de las instituciones jurídico-políticas, de las capacidades del estado y de las organizaciones políticas³³.

31 JESSOP, B. (1990). *Op. cit.*; JESSOP, B. (2002). *Op. cit.*

32 MARX, K (1887). *Capital*, Vol. I. London. Lawrence & Wishart. (1976), p. 717.

33 Cfr. MARX, K (1843). *Contribution to a Critique of Hegel's Philosophy of Law*. MECW 3. London. Lawrence & Wishart (1975), pp. 3-129; (1850). MARX, K (1978). *Class Struggles in France*. MECW 10. London. Lawrence & Wishart, pp. 47-145; MARX, K (1852). *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, in: CARVER, T (Ed.). *Marx: Later Political Writings*. Cambridge. CUP (1976), pp. 31-127; MARX, K (1871). *The Civil War in France*. MECW 22. London. Lawrence & Wishart (1986), pp. 307-57.

Poulantzas expresó esta intuición al sostener que el poder del estado es una condensación institucionalmente mediada del equilibrio de fuerzas en la lucha política de clase. El argumento disuelve enfoques marxistas más ortodoxos que tienden a considerar al estado como una cosa o un sujeto externo al modo de producción capitalista. Contra tal ortodoxia, vuelve a centrar la atención en el carácter social de la producción capitalista y sus complejas precondiciones económicas, políticas e ideológicas. El estado y el poder del estado deben asumir un papel central en la acumulación de capital, incluso en aquellos casos aparentemente contrafácticos caracterizados por un estado neutral y económico-liberal, así como en aquellos donde el estado interviene masivamente en la organización de la producción. Por otra parte, debido a que el estado es visto como un sistema institucional complejo, y la influencia de las clases es observada como dependiente de sus formas de organización, de sus alianzas, etc., también es necesario rechazar un enfoque instrumentalista crudo del estado. Ya no es una cuestión de cómo las clases pre-existentes utilizan el estado (o el propio estado actúa) en defensa del capitalismo definido en un plano económico. A partir de ahora se trata de la adecuación del poder del estado como un elemento necesario en la reproducción global de las relaciones del capital en las distintas sociedades y situaciones. A su vez, el poder del estado debe ser considerado como un efecto complejo y contradictorio de las luchas de clases (y de las luchas popular-democráticas), mediado a través y condicionado por el sistema institucional del estado. En resumen, el objetivo de estos estudios es reestablecer y elaborar la idea de que el estado es un sistema de dominación política³⁴.

Varios teóricos estratégico-relacionales han elaborado sistemáticamente la idea de que el estado es un sistema de dominación política³⁵. De diferentes maneras, todos están interesados en las diferentes selectividades estructurales y capacidades estratégicas de los estados. El EER sostiene que el ejercicio y la eficacia del poder del estado es un producto contingente de cambios en el equilibrio de las fuerzas políticas situadas dentro y fuera del estado, y que dicho equilibrio está condicionado por las estructuras institucionales y los procedimientos específicos del aparato estatal, incrustados en el sistema político más amplio y en las relaciones sociales circundantes. Un análisis estratégico-relacional examinaría cómo un determinado aparato estatal podría privilegiar algunos actores, algunas identidades, algunas estrategias, algunos horizontes espaciales y temporales, y algunas acciones sobre otras. También examinaría las formas, si las hubiere, a partir de las cuales los actores políticos (individuales y/o colectivos) tienen en cuenta tal privilegio diferencial mediante la participación en el análisis "estratégico-contextual" al elegir un curso de acción. Se trata de explorar las formas en que el estado, entendido como un conjunto de instituciones, tuvo un impacto específico y diferencial en la capacidad de las distintas fuerzas políticas para perseguir intereses y estrategias particulares, mediante el acceso a y el control sobre determinadas capacidades del estado - ellas mismas dependientes de sus efectos para vincularse con las fuerzas y los poderes más allá del estado³⁶. El EER también estudia las variaciones en dichas capacidades, en su organización y en su ejercicio, y hace hincapié en cómo la naturaleza relacional del poder del estado tiene efectos sobre las capacidades de los estados para proyectar su poder en el mundo social mucho más allá de sus propios límites institucionales.

34 Cfr. JESSOP, B (1990). *Op. cit.* p. 45.

35 Además de JESSOP, ver BERTRAMSEN et al. (1991). *State, Economy, and Society*. London. Unwin Hyman; BRENNER, N (2004). *New State Spaces: Urban Restructuring and State Rescaling in Western Europe*. Oxford, Oxford University Press; HAY, C (2002). *Political Analysis. A Critical Introduction*. Basingstoke. Palgrave. MARSH, D et al. (1999). *Postwar British Politics in Perspective*. Cambridge. Polity.

36 Sobre este concepto, ver especialmente OFFE, C (1972). *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*. Frankfurt. Suhrkamp; POULANTZAS, N (1978). *Op. cit.*

Los teóricos estratégico-relacionales también han introducido una perspectiva evolutiva distintiva para el análisis del estado y del poder del estado con el fin de descubrir cómo los mecanismos evolutivos genéricos de selección, variación y retención podrían operar en condiciones específicas para producir estructuras y estrategias relativamente coherentes y duraderas. Una implicancia es que las oportunidades para reorganizar estructuras específicas y para realizar una reorientación estratégica están sujetas en sí mismas a selectividades estratégicas inscriptas estructuralmente, y por lo tanto adoptan formas dependientes de su trayectoria, así como conformadas por su trayectoria. Por ejemplo, podría resultar necesario llevar adelante estrategias en varios horizontes espaciales y temporales de la acción, y movilizar a diferentes conjuntos de fuerzas sociales en diferentes contextos para eliminar o modificar constricciones y oportunidades específicas vinculadas a determinadas estructuras estatales. Además, al perseguir este tipo de estrategias, las fuerzas políticas estarán más o menos preparadas para aprender de sus experiencias y para adaptar sus conductas a las coyunturas en constante cambio.

Sobre esta base, proponemos cuatro pautas para analizar el estado como objeto de estudio concreto-complejo: (1) el estado es un conjunto de instituciones que no puede, en tanto conjunto institucional, ejercer el poder; (2) las fuerzas políticas no existen independientemente del estado: están formadas en parte a través de sus formas de representación, de su estructura interna, y de sus formas de intervención; (3) el poder del estado es una relación social compleja que refleja el cambio en el equilibrio de las fuerzas sociales en una coyuntura determinada; y (4) el poder del estado es capitalista en la medida en que crea, mantiene o restaura las condiciones necesarias para la acumulación de capital en una situación determinada, y es no-capitalista en la medida en que tales condiciones no se concretan³⁷. Algunos conceptos sustantivos fundamentales para el análisis de la arquitectura institucional del estado, de sus bases sociales, de los proyectos estatales, y de la organización de la hegemonía, se pueden elaborar sobre la base de estas directrices.

La primera pauta y la tercera son a menudo mal entendidas. Se basan en los sólidos argumentos estratégico-relacionales de que (a) el estado no es un sujeto unificado ni un instrumento neutral, sino un terreno institucional asimétrico en el que diversas fuerzas políticas (incluidos los administradores estatales) disputan el control sobre el aparato del estado y sus capacidades distintivas; y (b) el poder de clase depende menos de los antecedentes de clase de los que están nominalmente a cargo del estado, o de sus identidades y proyectos subjetivos de clase, que de la relevancia diferencial de clase de los efectos del ejercicio de las capacidades del estado en una coyuntura compleja y cambiante. Se trata de una visión que no reduce el poder del estado al poder de clase. Tampoco excluye la influencia del ejecutivo central, de los militares, de los diputados parlamentarios, o de otras categorías políticas, en toda su complejidad, en el ejercicio del poder del estado o en la determinación de sus efectos. Ni tampoco excluye el hecho de que el papel del estado como sistema de dominación política de clase a veces pueda resultar secundario en su rol como sistema de dominación oficial sobre las 'fuerzas democrático-populares', o secundario en tanto mediación institucional de la dominación relativa de otro principio de socialización (como la teocracia, el apartheid "racial", o el genocidio). Sin embargo, tales cuestiones sólo se pueden explorar de manera adecuada al rechazar una distinción radical entre el poder estatal y el poder de clase.

También se deduce que, como conjunto institucional, el estado no ejerce el poder (y no puede hacerlo): no es un sujeto real. En efecto, en lugar de hablar del poder del estado, se debería hablar de los diversos poderes estructurales (o capacidades estatales) potenciales, en plural, que se inscriben

37 JESSOP, B (1982). *Op. cit.*, p. 221.

en el estado como conjunto institucional. El estado es un conjunto de centros de poder que ofrecen oportunidades desiguales a diferentes fuerzas dentro y fuera del estado, para que actúen con diferentes fines políticos. Hasta qué punto y de qué manera se actualizan sus poderes (y cualquiera de las vulnerabilidades o los puntos débiles asociados) depende de la acción, la reacción y la interacción de fuerzas sociales específicas ubicadas dentro y fuera de este conjunto complejo. En resumen, el estado no ejerce el poder: sus poderes (siempre en plural) se activan a través de la agencia de fuerzas políticas definidas en coyunturas específicas. No es el estado el que actúa: se trata siempre de grupos específicos de políticos y funcionarios estatales ubicados en sectores y niveles específicos del sistema estatal. Son ellos los que activan los poderes y las capacidades específicas del estado, inscritos en instituciones y organismos particulares. Al hacerlo, ellos tienen en cuenta el equilibrio imperante y, tal vez, el futuro equilibrio de fuerzas dentro y fuera del estado (incluyendo aquellas situadas más allá de sus fronteras territoriales, así como de sus límites jurídico-políticos nacionales). Además, como en toda acción social, las condiciones no reconocidas influyen en el éxito o en el fracaso de sus acciones, y siempre se registran efectos no previstos.

EL ESTADO COMO ESTRATEGIA

Tratar al estado en términos relacionales y vincularlo con cuestiones de estrategia permite proyectar tres argumentos principales:

1. El sistema estatal es el sitio de la estrategia. Se puede analizar como un sistema de selectividad estratégica, es decir, como un sistema cuya estructura y *modus operandi* son más abiertos a algunos tipos de estrategia política que a otros. Así, un determinado tipo de estado, una determinada forma estatal, una determinada forma de régimen, será más accesible para algunas fuerzas que para otras en función de las estrategias que adopten para ganar poder estatal. Será también más adecuado para la búsqueda de ciertos tipos de estrategia económica o política que de otros, debido a los modos de intervención y a los recursos que caracterizan tal sistema. Esta noción de selectividad estratégica resulta más fructífera que la de selectividad estructural, ya que pone de manifiesto con mayor claridad el carácter relacional de tal mecanismo. El impacto diferencial del sistema estatal en la capacidad de las diferentes fuerzas de clase (relevantes) para perseguir sus intereses a partir de diferentes estrategias en un horizonte de tiempo determinado, no está inscrito en el sistema estatal como tal, sino en la relación entre las estructuras estatales y las estrategias que las diferentes fuerzas adoptan hacia aquel.

2. El estado también es el sitio donde se elaboran las estrategias. De hecho, no se puede entender la unidad del sistema estatal sin hacer referencia a las estrategias políticas; ni se pueden entender las actividades del estado sin referirse a las estrategias políticas. Los marxistas suelen argumentar que el estado capitalista tiene una unidad institucional y/o de clase esencial, pero ninguna de las razones ofrecidas a este respecto resultan convincentes. En el mejor de los casos, proclaman la unidad formal del sistema estatal (por ejemplo, como estado soberano con una jerarquía de comando centralizada), pero esto no puede garantizar su unidad operacional sustantiva. El estado es el sitio de las luchas y las contradicciones de clases (relevantes), así como el lugar de las luchas y las rivalidades entre sus diferentes ramas. Ser tal sitio plantea el problema de cómo actúa el estado, si lo hiciese, como una fuerza política unificada. Es aquí donde el papel de los gestores estatales (tanto políticos como funcionarios de carrera) resulta crucial para comprender cómo una unidad relativa se impone a las diversas (in) actividades del estado y cómo estas actividades adquieren una autonomía relativa respecto de las presiones conflictivas que emanan de la sociedad civil. Por lo tanto, debemos examinar las diferentes estrategias y tácticas que los gestores estatales desarrollan para imponer una medida de coherencia en las actividades del estado.

3. La estructura y el *modus operandi* del sistema estatal pueden ser entendidos en términos de su producción en y a través de estrategias y luchas políticas pasadas. Estas estrategias y luchas podrían haber sido desarrolladas dentro de ese sistema y/o a cierta distancia de ese sistema; y podrían haberse encargado de mantenerlo y/o transformarlo. En este sentido, la actual selectividad estratégica del estado es, en parte, el efecto emergente de la interacción entre sus antiguos patrones de selectividad estratégica y las estrategias adoptadas para su transformación. A su vez, los asuntos de cálculo que operan en el terreno estratégico constituido por el estado son, en parte, constituidos por la selectividad estratégica del sistema estatal y sus intervenciones anteriores³⁸. El orden institucional actual siempre debería ser visto como el producto de las estrategias desplegadas dentro de las limitaciones impuestas por las formas actuales de dominación de clase, y del equilibrio de fuerzas prevaleciente. A falta de tal registro sería imposible distinguir adecuadamente entre las estrategias que son “arbitrarias, racionalistas y voluntaristas”, y aquellas que tienen alguna oportunidad de convertirse en “orgánicas”³⁹.

CONCLUSIONES

Este capítulo ha hecho hincapié en las dificultades de estudiar el estado⁴⁰ y ha sugerido varias maneras de resolver algunas de estas complicaciones. En particular, mientras se rechaza completamente la idea de que puede haber una única manera de acercarse a un fenómeno tan hipercomplejo y cambiante, se ha elaborado la visión clave de Poulantzas de que el estado es una relación social. Esta frase elíptica se reformularía mejor si se afirma que “el poder del estado es una condensación institucionalmente mediada del equilibrio cambiante de fuerzas políticas”. Partiendo de esta idea, he presentado algunas de las características claves del enfoque estratégico-relacional sobre el estado y el poder del estado. El enfoque reconoce diferentes patrones de condensación, correspondientes al dominio de los diferentes principios de socialización (económicos, militares, religiosos, “raciales”, etc.), y por lo tanto puede ser utilizado mucho más allá de su marco teórico marxista inicial. De hecho, tales extensiones resultan esenciales para analizar con eficacia la variedad de estados y regímenes políticos existentes, y la cristalización polimorfa del poder del estado⁴¹. Sin embargo, el análisis institucional e histórico comparativo también requiere de una serie común de conceptos orientadores que faciliten la descripción y la explicación, y éstos se pueden encontrar en el enfoque estratégico-relacional sobre el estado y el poder del estado. El EER resulta especialmente adecuado para el estudio del estado y el poder del estado debido a que entiende que ninguno puede ser estudiado aislándolo de los conjuntos más amplios de relaciones sociales en las que éstos se incluyen, y debido a que este enfoque en las preocupaciones más amplias por la cuestión de la dominación, la hegemonía y la resistencia.

38 JESSOP, B (1990). *Op. cit.*, pp. 260-262.

39 JESSOP, B (1985). *Nicos Poulantzas: Marxist Theory and Political Strategy*. Basingstoke, Macmillan, pp. 343-345.

40 ABRAMS, P (1988). ‘Notes on the difficulty of studying the state’, *Journal of Historical Sociology*, Vol. 1 n°1, pp. 58-89.

41 MANN, M. (1986), *Op.cit.*



A la sombra del Estado. Governance, gubernamentalidad, gobierno*

In the Shadow of the State. Governance, Governmentality, Government

Sandro CHIGNOLA
Università di Padova, Italia

RESUMEN

En el presente texto se analiza la semántica de la *governance*, el proceso de deconstitucionalización del mando, y la reconfiguración del léxico y de las categorías fundamentales de la política a partir de la *de-soberanización* y de la *gubernamentalización* de dispositivos institucionales y normativos. Para ello, se vincula reconstrucción genealógica y descripción analítica, las líneas fundamentales de articulación del debate politológico y la obra de Michel Foucault.

Palabras clave: Governance, Gubernamentalidad, De-soberanización, Michel Foucault.

ABSTRACT

In this text, the semantics of governance, the deconstitutionalization process of command and re-configuration of the lexicon and of fundamental categories of politics, starting from the *de-sovereignization* and *governmentalization* of institutional and normative devices, are analyzed. To achieve this, genealogical reconstruction and analytical description, the fundamental lines of articulation for politological debate and Michel Foucault's work, are linked.

Keywords: Governance, governmentality, de-sovereignization, Michel Foucault.

* Una primera versión de este artículo fue redactada para el seminario de la Uninomade que tuvo lugar en Bologna entre el 11 y 12 de febrero de 2006. La versión publicada fue ampliamente revisada y reorganizada en ocasión del Convenio Internacional de Estudios: *Governance: oltre lo Stato?*, que tuvo lugar en el Departamento de Estudios Históricos y Políticos de la Universidad de Padua en el mes de febrero de 2007 (Trad. cast., de Emmanuel Biset y Ana Sofía Soria).

En las páginas que siguen, trataré de presentar el sentido de la transformación que inviste las formas de la estatalidad contemporánea. Una crisis que debe ser interpretada también como una reorganización general del poder a partir de la operatoria de diversos criterios de legitimación, e independientemente de los canales tradicionales de formación de la representación. Centro de recolección de materiales, en esta primera aproximación presento: la semántica de la *governance*, el proceso de deconstitucionalización del mando, la reconfiguración del léxico y de las categorías fundamentales de la política a partir de la *de-soberanización* y de la *gubernamentalización* de dispositivos institucionales y normativos. Me moveré en un piso bastante resbaladizo. Buscando vincular reconstrucción genealógica y descripción analítica, las líneas fundamentales de articulación del debate político y Foucault. Y esto significa que el razonamiento será forzosamente resumido y, muy probablemente, forzado. Espero ser, al menos en parte, disculpado.

1. *Governance*, entonces. ¿Qué se entiende por ésta? ¿De qué dependen –y qué aperturas y problemas provocan– la introducción y la rápida difusión del término al interior de las disciplinas político-jurídicas? La falta de traducción evidencia la mayor precisión que se le reconoce al término inglés. “Governo” indica en italiano ya sea el aparato ejecutivo, la actividad de gobernar o el resultado de la actividad de gobernar: relaciones ordenadas, “gobernadas”, de hecho. El inglés, por el contrario, utiliza tres términos diferentes para indicar el proceso de gobierno: “government”, para indicar el aspecto “institucional”; “governing”, para denotar la actividad genérica, el acto de gobernar; “governance”, en fin, para referirse a un particular resultado de la actividad de gobierno: el “modelo de relaciones” que se consolida entre los actores (públicos y privados) participantes del proceso de toma de decisiones en el ámbito de un determinado sector de regulaciones.

La “governance”, al menos en las definiciones más extendidas de las disciplinas politológicas, sería el complejo sistema de relaciones y de responsabilidad que describe la relación entre quienes son llamados a asumir decisiones vinculantes (los actores institucionales) y los destinatarios de esas mismas decisiones, según una perspectiva que asume la producción de éstas últimas como no limitadas y no canalizadas desde los tradicionales mecanismos de formación y representación de la voluntad¹. Una relación, podría decirse, que diseña una *elipsis*.

En principio, con el término –del cual en breve reconstruiré la historia, apoyándome en un excelente estudio de Alessandro Arienzo²– se hace referencia a un significativo desplazamiento de las dinámicas de *legitimación* de la decisión. “Governance” alude a la idea de un conjunto de subsistemas de gobierno basados en la *interdependencia* y en la *co-decisión* entre los actores, ninguno de los cuales tiene a priori una posición predominante. Lo que da lugar a un sistema de dirección, de control y de regulación de carácter *pluralista* y *negociado*³; a un sistema de producción y de ejecución de la decisión, es decir, que por un lado se sustrae a la unidireccionalidad ascendente del proceso representativo en el que viene incorporado en uno el sistema internamente diferenciado de relaciones sociales (la formación de una única voluntad como instancia preliminar a la acción legítima de los poderes públicos) y que pone fuera de juego, por otro lado, junto a la separación preventiva entre público y privado, la dura verticalidad descendente del acto ad-

1 GIRAUDI G & RIGHETTINI MS (2001). *Le autorità amministrative indipendenti. Dalla democrazia della rappresentanza alla democrazia dell'efficienza*. Roma-Bari, Laterza.

2 ARIENZO A (2004). “Dalla corporate governance alla categoria politica di governance”, in: BORRELLI GF (Ed.). *Governance*. Napoli, Libreria Dante & Descartes.

3 KOOIMAN J (1999). (Ed.), *Modern Governance*. London, Sage.

ministrativo como delimitación del campo de vigencia, aplicación e implementación de la norma y de la sujeción de los ciudadanos y los intereses privados a ella⁴.

El concepto de “governance”, a diferencia de la lógica ascendente/descendente, y por lo tanto unidireccional, que articula la administración a la soberanía y que jerarquiza la relación entre lo público y lo privado, hace referencia a un modelo de acción institucional que, reconociendo la imposibilidad de una formalización preventiva de la relación entre actores públicos y privados, disipa la posibilidad del monopolio público de la decisión, asentándose más bien en la elipsis que describe la relación entre gobernantes y gobernados, reduciendo la protesta y resistencia gracias al control que los destinatarios de las políticas públicas son capaces de ejercer constantemente sobre sus líneas de dirección⁵. Esto alude, por lo tanto, a una *transformación* respecto de las formas clásicas de legitimación de la acción de gobierno.

La tradicional “legitimación orientada al *input*”, basada contemporáneamente en la representación política como procedimiento de *autorización* y en la *factio* contractualista de la formación de la voluntad colectiva como unificación de las libres voluntades individuales a partir de la desmaterialización de sus expectativas concretas y su reposicionamiento a un “bien común” obtenido por abstracción, es sitiada y puesta en paralelo, en los dispositivos informales de “governance”, por una “legitimidad orientada al *output*”, basada en la capacidad performativa de las instituciones⁶; una performatividad que es medida en función de la capacidad de los actores institucionales de hacer posible la optimización de la decisión; de actuar en términos de *regulación* general; de realizar políticas capaces de *vincular los intereses* y de *resolver problemas*, más que de realizar la abstracción identitaria por la cual la voluntad colectiva personificada en el legislador soberano es concebida para actuar en nombre y por cuenta del gobernado a partir de una delegación que le es preventivamente acordada sin resto, y cuyo éxito depende de despolitizar íntegramente el fin de las acciones de gobierno⁷.

En la transición de la “democracia de la representación” a la “democracia de la eficiencia”⁸, o en el pasaje de un modelo de legitimación a otro, se viene realizando, me parece oportuno hacerlo notar, no sólo una inversión de las coordenadas espaciales de referencia para la formación de la decisión (es decir, el desplazamiento longitudinal del *input* al *output* recién mencionado), sino más bien una significativa *transformación del eje temporal* sobre el cual la decisión adquiere, y verifica, su propia legitimidad. Una política no es legítima porque “gobierna” una situación por efecto de una voluntad que se *ha formado* y que *ha sido* autorizada en términos representativos, actuando así en términos estrictamente *ejecutivos*, sino en virtud del compromiso entre intereses que se *demonstrará* capaz de realizar optimizando la prestación que es capaz de llevar a cabo entre las diversas opciones posibles. Una giro del pasado al futuro, o desde el *antes* al *después*, en los términos de una performatividad de la pura prestación.

4 GUGLIELMI GJ (1991). *La notion d'administration publique dans la théorie juridique française. De la Révolution à l'arrêt Cadot* (1789-1889), Paris, L. G. D. J ; MANNONI, S (1994). *Une et indivisible. Storia dell'accentramento amministrativo in Francia, I. La formazione del sistema (1661-1815)* Milano, Giuffrè. MANNONI, S (1996). *Une et indivisible. Storia dell'accentramento amministrativo in Francia, II. Dalla contestazione al consolidamento.* Milano, Giuffrè. THOMAS, Y (1995). *Histoire de l'administration.* Paris, La Découverte.

5 MARCH, JC & OLSEN J P (1997). *Governare la democrazia.* Bologna, Il Mulino.

6 SCHARPF, FW (1999). *Governare l'Europa.* Bologna, Il Mulino.

7 DUSO, G (2003). *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto.* Milano, Angeli.

8 GIRAUDI, G & RIGHETTINI, MS (2001). *Op. cit.*

En el primer caso, una formalización preliminar de las relaciones de gobierno; la idea que, en vistas a un fin, se organice un proyecto de gobierno, sean definidos y reclutados los medios para alcanzarlo, se mueve sobre la base de una decisión ya tomada. En el segundo caso, la apertura de una confrontación negociada, donde el éxito no está predeterminado y por lo tanto es riesgoso porque siempre propenso a degenerar en un conflicto abierto, jamás plenamente exorcizable porque siempre posible, y expandido –al menos tendencialmente– a todos aquellos (intereses organizados, sujetos colectivos, individuos) que pueden ser alcanzados por los efectos producidos por la decisión a tomar o, al menos, pasar a ser capturados por el proceso de regulación.

Por medio del término “governance”, por lo tanto, se denomina un proceso de procesos. El modo a través del cual un sistema de relaciones es orientado por medio de la reducción de su complejidad interna⁹; mientras que la acción de “gobierno” así realizada obtiene la propia legitimidad del *quantum* de regulación que las instituciones son capaces de realizar delimitando, descifrando y reduciendo el umbral de riesgo que los intereses sociales, adquiridos como el *ambiente* de su desenvolvimiento –no como el *territorio* descrito en la espacialización de la soberanía, sobre esto debemos volver– le oponen como resto no neutralizable¹⁰.

Regular intereses, optimizar el deslizamiento de flujos (de informaciones, capitales, hombres y mujeres, en el caso del *management* global de las migraciones, por ejemplo, o de la *governance* de las grandes áreas metropolitanas¹¹), volver fluido el intercambio social, no es la misma cosa que decidir un conflicto. Significa más bien redefinir la soberanía en términos abiertamente *negociables*. El nuevo “estilo” de la “governance” descrito desde la ciencia política como el nuevo umbral de organización de la representación y la dominación –un umbral que asumo en cambio como aquel sobre el cual debe hoy realizarse la *crítica* de la representación y la dominación– invierte por lo tanto la dirección de los vectores de la comunicación política y desjerarquiza, flexibiliza, la estructura de la decisión.

De la clásica cadena *top-down*, en la cual el Estado es asumido –entre Parlamento y gobierno, valdría la pena decir– como motor principal y centro de gravedad de la mediación entre los intereses, se pasa a una óptica de regulación *bottom-up*, que se vale de sistemas institucionales menos unitarios y jerárquicos –más policéntricos y fragmentarios, por lo tanto– en los que son valorados esquemas de cooperación y negociación que se caracterizan por una “mayor colaboración entre el Estado y los actores no estatales dentro de redes decisionales mixtas”¹².

Dentro de estos esquemas híbridos de decisión “colaborativa” o “participativa”, la separación entre público y privado se destruye y, como nodos de las acciones de “governance”, adquieren representación intereses y organizaciones no gubernamentales, son cooptadas instituciones y actores de la sociedad civil y son permitidas las autoridades administrativas independientes, en vistas de una *co-participación* para el intercambio social que, de vez en cuando, maximice la eficacia de la relación, actúe (al menos en las visiones más ideologizadas y “progresistas”) en términos *neguentrópi*-

9 LUHMANN, N (1969). *Legitimation durch Verfahren*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.

10 FOUCAULT, M. (2004a). *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France (1977-1978). Paris, Gallimard/Seuil. CHIGNOLA, S (Ed) (2006). *Governare la vita. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*. Verona, ombre corte.

11 DAVIS, M (1990). *City of Quartz. Excavating the Future in Los Angeles*, London-New York, Verso. DAVIS M (2001). *I latinos alla conquista degli USA*. Milano, Feltrinelli. SASSEN, S (1991). *The Global City*. New York, London, Tokyo, Princeton, Princeton University Press. CHATTERJEE, P (2004). *The Politics of the Governed*. New York, Columbia University Press.

12 MAYNTZ, R (1999). “La teoria della governance: sfide e prospettive”, *Rivista italiana di scienza politica*, 1, pp. 3-21.

cos respecto de la despolitización que devora las democracias avanzadas¹³; acepte y vuelva tolerable, sobre su umbral mínimo, el conflicto, inmunizándose respecto del mismo por medio de la apertura de canales de negociación permanentes con las representaciones (aquellas acreditadas, obviamente, no en el sentido de la autorización, sino en el de la *activación*, de la *evocación* de *partners* confiables y “creíbles”) de los intereses sociales.

Como bien explica el *Libro blanco de la Governance europea*¹⁴, que cito sólo a título de ejemplo, lo que se trata de poner en marcha, en este aspecto, es una “reinforced culture of consultation and dialogue” concentrada en cuándo, con quién, cómo y sobre qué cuestión iniciar la consulta para programar e implementar las políticas comunes, en las que los actores sociales que deberán jugar el rol de *partners* puedan ser reconducidos a un registro oficial (“a comprehensive on-line database with details of civil society organizations active at European level”, escribe el documento), asumidos como “parte interesada” de un proceso de consulta permanente que *canalice* el trabajo de gobierno, y así disciplinarlos en un rol a desarrollarse a la sombra del Estado y de sus estructuras descentradas de decisión. “Participation”, por lo demás, “is not about institutionalising protest”, esto es explícitamente afirmado en ese mismo documento.

El deslinde entre participación y conflicto, entre llamado a la sociedad civil y confrontación con sus componentes no oficiales o más radicales, entre composición de los intereses y polémica sobre su representación, es el sutilísimo y riesgoso deslinde sobre el cual la acción de gobierno debe aventurarse una vez agotada la posibilidad del monopolio de la decisión y la propiedad vertical del acto administrativo: la *Gewalt del Verwalten*.

2. ¿Pero cómo ha ido formándose el léxico de la *governance*? Esto prometí reconstruir. La “*governance*”, como toda el área semántica del gobierno, tiene su raíz en el griego ἑὐκράτεια. La derivación del término parece ser aquel del sánscrito *kubara*, timón. En Platón, a través de un nexo metafórico que retoma en Polibio y Cicerón (*gubernare*), éste indica el “gobierno” de los hombres y las cosas, la navegación dirigida de la nave del Estado¹⁵. En la Francia del siglo XIII *gouvernance* indica ya sea el “gobierno” doméstico, la *oiconomica* de antigua tradición aristotélica¹⁶, la administración ampliada del dominio señorial, o bien la forma de autogobierno tradicional de provincias como Artois y Flandes.

En *On the Laws and Governance of England* de John Fortescue (1471-1476), el término es usado para aludir al conjunto ordenado de leyes, costumbres e instituciones que limitan el poder del príncipe y que junto a esto constituye el *dominium politico et regale*¹⁷. En 1628 el jurista Coke escribirá “good governance” para referirse a una fórmula de gobierno en la cual “full right is done to every man”. Por esto, con el término “*governance*” se refiere, desde el comienzo, tanto al gobierno relativo al derecho de mando del príncipe y a la jerarquía de instancias administrativas que de él dependen, como al conjunto mismo de normas, costumbres, estatutos y *libertates* que define la trama de derechos y de “poderes” de la organización político-civil¹⁸.

13 GAUCHET, M (2002). *La démocratie contre elle-même*. Paris, Gallimard.

14 COM (2001). 428 Final, European Governance. A White Paper.

15 RIGOTTI, F (1989). *Metafore della politica*. Bologna, Il Mulino. DUSO, G (1999). *Fine del governo e nascita del potere*, in *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*. Roma-Bari, Laterza, pp. 55-85.

16 BRUNNER, O (1968). *Neue wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

17 PICCININI, M (1998). “Il modello costituzionale inglese e la sua recezione nell’area mediterranea tra la fine del 700 e la prima metà dell’800”, in: ROMANO, A (Ed.) (1998). *Atti del seminario internazionale di studi in memoria di Francisco Tomás y Valiente*. Milano, Giuffrè, pp. 71-128.

18 ARIENZO, A (2004), in: BORRELLI GF (ed.) (2004). *Op. cit.*

De “governance” —comprendida como forma “amplia” de gobierno en la cual no están separadas las dimensiones económico-sociales y políticas de los procesos de referencia— se vuelve a hablar extensamente en el debate más próximo a nuestro tiempo, en la segunda mitad del siglo veinte, particularmente a partir de los años 80. La rápida difusión del término probablemente se debe a sus potencialidades descriptivas en relación a dinámicas que escapan a definiciones unívocas y difíciles de capturar con las categorías del derecho público, más que al hecho de referir claramente a una nueva orientación de la teoría. Como alguno ha tenido la oportunidad de notar, el término “governance” es usado para explicar aquello contra lo que se dirige (el monolitismo del Leviatán; el léxico y la lógica soberanista del Estado-nación), más que para identificar el objetivo hacia el cual se dirige. A la “governance”, por lo tanto, se le reconocería una naturaleza *preteórica*, fundamentalmente crítica, pero no se le atribuyen posibles soluciones a los problemas que atraviesa el presente postdemocrático¹⁹.

En otros autores, sin embargo, el término es usado para interpretar el proceso de transformación del Estado a través del cual se organiza la respuesta neoliberal a los movimientos sociales de los años 60 y 70 con la apertura de mercados globales. De un lado, la necesidad de exonerar al Estado del exceso de *claims* que lo invisten; del otro, la exigencia de recuperar el control sobre el trabajo vivo que desborda los muros de la fábrica. Captar la esfera de relaciones sociales descentrando las instituciones de la representación y hacer proliferar en el cuerpo de la sociedad agencias capaces de flexibilizar la relación entre Estado y ciudadanos, entre mando y obediencia, es lo que parece adecuado para resolver el problema de la gobernabilidad en la democracia madura²⁰.

Al *thining* del Estado, el “achicamiento” al que éste es sometido en los años de la *desregulación* y del progresivo vaciamiento de las funciones de representación de la sociedad que le son unidireccionalmente adosadas, le corresponde un *thickening*, una “expansión” de nodos de producción jurídica y de agregación de intereses, que atraviesa la entera red de poderes sociales, ajustándolos al objetivo de una acción de gobierno difícilmente organizable o transmisible por medio de los tradicionales dispositivos de control administrativo o producción del consenso.

Pero no sólo eso. Saskia Sassen ha propuesto recientemente un convincente modelo interpretativo de cómo la “governance” de la globalización (a partir de una *deregulation*, aquella que se produce con la presidencia de Reagan en USA, que más que un desmantelamiento del Estado produjo un desplazamiento de la decisión a nivel ejecutivo, que recupera instrumentos jurídicos del New Deal, de tal manera de permitir un uso de los poderes públicos que busca la apertura de los mercados y el “desarmado” (*unbundling*) del ensamblaje tradicional de territorio, derechos y soberanía materializado por el Estado federal) es determinada como una combinación/cooperación de instrumentos de gobierno informales, públicos y privados, que excede, para reconfigurar significado y finalidad, los códigos constitutivos del Estado moderno.

La globalización no es el simple efecto de la obsolescencia de la forma-Estado, la imposición de un horizonte ya completamente *postnacional*, sino el modo a través del cual el Estado —activamente *desnacionalizado*— es utilizado, una y otra vez, para la apertura de las fronteras a flujos desterritorializados de capital y, al mismo tiempo, como dique de contención frente a la libre movilidad del trabajo ejercitando funciones de regularización y control paralelas a aquellas de los grandes disposi-

19 JESSOP, B (1995). “The Regulation Approach and Governance Theory: Alternative Perspectives on Economic and Political Change”, *Economy and Society*, XXIV, n.º. 3, pp. 307-333. CROUCH, C (2003). *Postdemocrazia*. Roma-Bari, Laterza.

20 CROZIER M; HUNTINGTON SP & WATANUKI, J (1975). *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*. New York, New York University Press.

tivos jurídicos globales (FMI, WTO) o a la “governance without government” indirectamente practicada desde las más acreditadas agencias de *rating* para imponer la economía de mercado donde todavía no estaba estabilizada o fluidificar y expandir los ciclos en todas partes donde ella se encuentre plenamente operativa.

Desde esta perspectiva, el Estado, en paralelo a otros sujetos de gobierno global, asume un rol significativo en la “re-regulación” de los procesos económicos justamente como sitio propicio de la implementación jurídica necesaria para la apertura de los mercados, para la territorialización del trabajo y la atracción de financiamiento y capitales (control de las migraciones, destrucción de derechos sociales y garantías sindicales), para la negociación de nuevos parámetros de ciudadanía (inclusión, inclusión diferenciada, jerarquización) capaces de desarrollarse desde la negociación entre intereses “privados” más que desde la clásica planificación política²¹. Una posición, ésta última, que otros han sido capaces de verificar, análogamente, en referencia a otras áreas de articulación de la *governance* global de los espacios organizados y delimitados por ordenamientos jurídicos y constitucionales en vías de definitiva desnacionalización: la Unión Europea²² o el Sudeste Asiático²³.

Entonces, no es una simple decadencia del Estado. Sino una reorganización de las dimensiones espaciales de la política²⁴ que, más allá de las grandes metrópolis globales como *hubs* al interior de los cuales el mando es ejercido con el fin de la atracción de inversiones, capitales, trabajo vivo, mercancías e información²⁵, utiliza la “governance” como instrumento flexible capaz de articular soberanía y mercado en territorios delimitados *alrededor, dentro, y a través* de las fronteras de los ordenamientos y capaz de utilizar los aparatos ejecutivos y administrativos nacionales –acreditados de potencialidad “semi-constituyente”, de auténticas funciones de *State-building* ejercidas, independientemente de los Parlamentos, como simples receptoras de regulaciones y medidas administrativas provenientes del exterior (desde la Comisión Europea, en el caso de los países del Este o de Turquía, candidatos al ingreso a la UE; desde el FMI en lo que refiere a muchos países sudamericanos²⁶; desde China o desde los sistemas de mando estratégicamente fijados en las grandes *global cities* del Sudeste asiático, en el caso de las áreas en vías de una acelerada industrialización en Oriente²⁷)— para organizar e implementar, en clave no desarrollista, la economía de mercado.

En todos estos casos, vale la pena recordarlo, la respuesta neoliberal, aquella que ejerce positivamente el estado de excepción, no suspende el régimen de normalidad del derecho, sino que lo *utiliza activamente* para trazar zonas en las que la regularidad de la acumulación pueda ser garantizada por el derecho comercial e internacional privado, por redes informáticas y *data*

21 SASSEN, S (2006). *Territory, Authority and Rights. From Medieval to Global Assemblages*, Princeton, Princeton University Press.

22 WEILER, JHH (2003). *La costituzione dell'Europa*. Bologna, Il Mulino. BECK, U & GRANDE, S (2004). *Das kosmopolitische Europa*. Frankfurt a. M., Suhrkamp. RIGO, E (2006). *Europa di confine. Trasformazioni della cittadinanza nell'Unione allargata*. Roma, Meltemi.

23 ONG, A (2006). *Neoliberalism as Exception. Mutations in Citizenship and Sovereignty*. Durham and London, Duke University Press.

24 GALLI, C (2001). *Spazi politici: l'età moderna e l'età globale*. Bologna, Il Mulino.

25 SASSEN, S (1991). *The Global City*. New York, London, Tokyo, Princeton, Princeton University Press. ONG, A (2006). *Op. cit.*

26 NEGRI, A & COCCO, G (2006). *Global. Biopotere e lotte in America Latina*. Roma, Manifestolibri.

27 HUI, W (2003). *China's New Order. Society, Politics and Economy in Transition*. Cambridge Mass, London, Harvard University Press. ONG, A (2006). *Op. cit.*

base eficientes, por subjetividades disciplinadas al espíritu de empresa²⁸, organizándose en un nivel cuyo umbral es trazado por ciclos de lucha obrera que han atravesado el globo en los últimos treinta años: los años 60 en USA, los 70 en Europa y en Latinoamérica, los años 80 en el ex bloque soviético o en Asia²⁹.

La “governance” no es simplemente el instrumento que se busca para una mayor eficiencia en los procedimientos de decisión públicos y privados. Es, sobre todo, la solución organizativa a través de la cual los dispositivos de dominio responden al desafío que surge de las *claims* cuya potencia de autoorganización subjetiva viene cuestionando los canales de la representación sindical y política y la modalidad partidista-parlamentaria de formación del consenso. Lo que tiende a configurarse como lo *ingobernable*, por lo tanto.

Son fundamentalmente dos los canales a través de los cuales, progresivamente emancipados del área de “gobierno” entendido en sentido tradicional, el término “governance” entra en el debate contemporáneo: la discusión sobre la reforma de las instituciones de gobierno metropolitano en los Estados Unidos, en la cual la “governance” es directamente opuesta al “government”; y la “corporate governance” de las grandes empresas, en una perspectiva que busca definir un espacio de composición y de reequilibrio entre los intereses de los accionistas y los del *management*³⁰.

En el primer caso, el término es ya utilizado en los años 60 para describir los nuevos modelos de gestión —centrados en la concurrencia de una pluralidad de actores en la prestación de los servicios públicos y en la capacidad del ciudadano, en tanto agente racional, de elegir entre ellos— de los municipios y de las administraciones locales.

La “governance urbana”, al menos en los últimos modelos de un debate que viene desde los años 90³¹, constituiría un proceso de negociación y de planificación en el que serían involucrados actores múltiples y jerárquicamente no homogéneos (poderes públicos, privados, tercer sector, agencias destinadas a asuntos específicos), cuya cooperación, sobre la base de una referencia al mercado y a las teorías de la elección racional, es necesaria para imponer procesos acumulativos e incrementales de *policy-making*³².

En el caso de la “corporate governance”, por el contrario, lo que se pone en el centro de atención son las tensiones que se juegan en la conducción de la empresa entre *shareholders* y *management* a partir de los conflictos de intereses y de las asimetrías informativas que pueden volver inoperantes y disfuncionales los mecanismos internos. En el centro de la discusión se ubica la definición de la propiedad (*ownership*) y del control de la organización a partir de procedimientos de *autoregulación reflexiva* que se montan entre economía y derecho y cuyo propósito es volver más transparente, más eficaz, y más segura, la acción de la *corporation* a beneficio de todos los actores involucrados³³. De un proyecto “abierto” y virtualmente infinito de regulación *suave* de los *shareholders* institucionales se pasa, como en algunos

28 ONG, A (2006). *Op. cit.*

29 HARDT, M & NEGRI, A (2000). *Empire*. Cambridge Mass. London, Harvard University Press.

30 ARIENZO, A (2004), in: BORRELLI, GF (ed.) (2004). *Op. cit.*

31 PERRY, DC (1995). *Building the Public City*. London, Sage. HJERPPE, R & PII, E (1998). (Eds.), *Urbanization: its Global Trends, Economics and Governance*. Helsinki, Government Institute for Economic Research.

32 PANOZZO, F (Ed.) (2005). *Pubblica amministrazione e competitività territoriale: il management pubblico per la governance locale*. Milano, Angeli.

33 ROSS, G (2003). *Il conflitto epidemico*. Milano, Adelphi.

modelos, a los *stakeholders* identificados con todos aquellos que están *moralmente* involucrados en la actividad de la empresa³⁴.

Tanto en el primero como en el segundo caso, lo que está en cuestión es por tanto una desjerarquización del mando y de la producción normativa; un proceso cooperativo que rompe la rigidez de la correa de transmisión administrativa; formas de implementación de la regulación metropolitana que desplazan programáticamente el conflicto y lo redefinen en términos de concurrencia de intereses (bajo el lema: "to keep regulation out of politics"); la transformación del espacio de aplicación de la soberanía y del control en un ambiente de intereses sociales fundamentalmente opacos para el ejecutivo, cuyas combinaciones, conexiones y colisiones no pueden ser fijadas de forma previa, y de las cuales se trata por tanto a lo sumo de reducir la complejidad afrontando la irreducible contingencia, la aleatoriedad; la idea de una responsabilidad colectiva del proceso social, donde se desdibuja la separación entre derecho y mercado, entre lo público y lo privado.

Los modelos de la "governance" que aquí entran en debate —extendiéndose progresivamente desde los contextos originarios a las formas de regulación adecuadas a los movimientos del capital global y accesibles a través de las instituciones policéntricas, desterritorializadas y no jerarquizables que a ellos corresponden³⁵— pueden ser reconducidos, esquemáticamente, a algunas variaciones fundamentales que giran en torno a lo que resultan ser auténticos problemas teóricos.

Un primer modelo oscila entre dos versiones complementarias. La primera, "racionalista", que se apropia del concepto de "governance" trasponiéndolo a la noción de un intercambio negociado entre actores políticos racionales y a la formación de coaliciones voluntarias por el gobierno de las relaciones entre sujetos libres contratantes dentro de un espacio compartido; la segunda, "institucional", que asume la acción como plasmadas en prácticas sociales en las que los sujetos se inscriben. Común a ambas posiciones es la idea de una "governance" como forma de regulación multilateral, policéntrica y reticular, adecuada a un tejido de relaciones que "construyen" la acción institucional como efecto de una actividad que permanece libre. En la segunda, sin embargo, la atención prestada, de acuerdo a una suerte de "realismo" político que tiene en Robert O. Keohane y Joseph S. Nye algunos de sus exponentes más influyentes, a la dimensión institucional de la acción, a los grupos y a la pertenencia que en ellos han sedimentado, tiene como centro de atención una perspectiva neo-pluralista que en el plano de las relaciones internacionales y de la "governance" global rehabilita al Estado como nodo de una perspectiva de gobierno liberal y neo-institucional³⁶, mientras, en el plano descentrado de la forma post-soberana de gobierno, da crédito a modelos neo-medievales de relación entre intereses y jurisdicciones.

Un tercer modelo asume exactamente el *umbral jurídico* que viene expresándose en estos términos³⁷. Esto hace referencia a la "governance" —a menudo desde posiciones que expresan un

34 MÖRTH, U (Ed) (2004). *Soft Law in Governance and Regulation: an Interdisciplinary Analysis*. Cheltenham, Northampton, Elgar. GRANDORI, A (2006). *Corporate Governance and Firm Organization*. Oxford, Oxford University Press. BOTTOMLEY, S (2007). *The Constitutional Corporation: Rethinking Corporate Governance*. Aldershot, Ashgate.

35 HELD, D & MCGREW, A (Eds.) (2002). *Governing Globalization. Power, Authority and Global Governance*. Cambridge, Polity Press.

36 KEHOANE, RO & NYE, JS (2001). *Between Centralization and Fragmentation: The Club Model of Multilateral Cooperation and Problems of Democratic Legitimacy*. Kennedy School of Government Working Paper, n. 01-004.

37 CALISE, M (2000). "Tra governo e governance: la costituzione nelle democrazie contemporanee", In: ORNAGHI, L. (Ed.) (2000). *La nuova età delle costituzioni. Da una concezione nazionale della democrazia a una prospettiva europea ed internazionale*. Fondazione Cassa di Risparmio delle Province Lombarde, Bologna, Il Mulino, pp. 121-143.

decidido conservadurismo³⁸— como una fórmula de equilibrio que debería asumir ropajes neo-corporativos, dada la diseminación de intereses no organizables, y por lo tanto no representables, con procedimientos de estricta base individualista.

La erosión del rol del Estado no dependería de supuestos factores oscuros, aparentemente indescifrables, sino de la consolidación de intereses fragmentarios desarrollados al punto de imponer la reorganización de la jurisdicción sobre la base de lógicas privatistas o mercantiles muy diferentes de aquellas de la tradición normativa continental. La autorregulación de los intercambios entre intereses que actúan como actores en un escenario infra y supranacional en el que retroceden Estados y gobiernos actúa como una negociación permanente referida a una jurisdicción plural y poliárquica que funciona como catalizador del *riesgo* y de la *inseguridad* más que como foro unitario de un ordenamiento jurídico “duro”³⁹.

De aquí la idea de la “governance” como una forma de autorregulación que se mueve desde abajo (y, a pesar del irenismo de la filosofía normativa, eso significa un desde abajo de los intereses materiales y de la viscosidad de las relaciones clientelares, de la acción de *lobbying* o de la subcontratación de la mediación entre grupos que redefine en sentido postdemocrático el derecho de ciudadanía de las partes sociales⁴⁰, más que un desde abajo entendido como participación, temo); que actúa como red de geometría variable, multinivel y/o policéntrica (ya se prefiera imputarla a un orden de poderes residualmente jerárquicos o, al contrario, menos reconocible sobre el plano constitucional y decididamente más ligados a las instituciones del mercado); inscripta, o no, en lo que en los Estados permanece como “sitios estratégicos” donde opera la vinculación de las diversas infraestructuras del *policy-making* global; y donde reconciliar, según las líneas del imperante de armonicismo progresista, la exigencia de la sociedad civil transnacional, los intereses de las finanzas internacionales, de las grandes *corporations* y de los grupos, la necesidad de mantener los *standards* mínimos de redistribución y de equidad social de las que el Estado, sin embargo, continúa haciéndose cargo⁴¹.

En general, y más allá de las diversas fórmulas propuestas en el debate, la idea de una *de-constitucionalización* y de una *gubernamentalización* de los dispositivos de producción del derecho que *de-soberaniza* el mando, lo adecúa al mercado, disemina lo actores, atraviesa su autonomía manteniéndola, *sin embargo*, como dato indisponible y siempre exterior al circuito de reproducción formal de la decisión política.

3. Los escritos de Michel Foucault de mitad de los años 70 captan con mucha antelación algunas de estas dinámicas y buscan trazar su genealogía⁴². Y no por casualidad son ahora propuestos como eje fundamental de organización de paradigmas interpretativos que buscan comprender los patrones fundamentales de la transformación que inviste la política en la época del declive de la soberanía, del desvanecimiento de los territorios como campos de vigencia de los ordenamientos na-

38 PARSI, VE (1998). *Interesse nazionale e globalizzazione. I regimi democratici nelle trasformazioni del sistema post-westphaliano*. Milano, Jaca Book. ORNAGHI, L (1992). *Corporazione*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*. Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, II, pp. 464-481.

39 TEUBNER, G (Ed.) (1997). *Global Law Without a State*. Aldershot, Dartmouth. FERRARESE, MR (2000). *Le istituzioni della globalizzazione. Diritto e diritti nella società transnazionale*. Bologna, Il Mulino. CASSESE, S (2003). *Lo spazio giuridico globale*. Roma-Bari, Laterza.

40 CROUCH, C (2003). *Op. cit.*

41 KALDOR, M (2003). *Global Civil Society. An Answer to War*. Oxford, Polity Press.

42 FOUCAULT, M (2004a). *Op. cit.* BRÖCKLING, U; KRASMANN, S & LEMKE, TH (2000). *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.

cionales del derecho, de una teoría de la ciudadanía a elaborarse, más allá de los esquemas binarios de la inclusión y de la exclusión, en referencia a la movilidad no controlable introducida por la dinámica migratoria o el “derecho de fuga” de sujetos constitutivamente sustraídos del ordenamiento fijado por la lógica del trabajo⁴³.

Con el término “gubernamentalidad” Foucault busca comprender la dislocación que traslada al terreno de las formas de regulación las funciones de gobierno, centrándola en una elipsis definida –como campo social– desde el individuo y desde los aparatos institucionales que le restituyen, totalizándola, la libertad de la que dependen sus relaciones para poder alimentar el propio ciclo y continuar.

La genealogía de la tecnología gubernamental –cuya particularidad es inscribirse en el gobierno como “conducta de conductas” y no en los esquemas abstractos de la soberanía; su transformación del corazón negro de la *tanatopolítica* soberanista, el poder dar muerte, por lo tanto, el imperativo *biopolítico* de “hacer crecer y multiplicar”– encuentra en la literatura antimaquiaveliana los indicios de una progresiva consumación de la exterioridad del príncipe respecto del circuito de la conservación política que lo incluye⁴⁴, y en el modelo de ciudad-apestada (íntegramente cubierta por la protección administrativa) la definición de un espacio disciplinar y examinado radicalmente diferente al de la ciudad-leprosario⁴⁵.

La razón gubernamental incluye, vigila, cuida de los hombres y las cosas, contrarresta la deriva entrópica de las relaciones entre los hombres, salvaguarda e incrementa las fuerzas en las que ocurren. No vive de la extracción (de riqueza, de vida, de hombres) como el ciclo de la soberanía que Foucault ve desarrollarse entre el medioevo y el absolutismo⁴⁶.

Esta idea de una *Policey* del territorio en la que las dimensiones del riesgo inherente a la socialización humana conducen la conservación del intercambio a la curva estadística de nacimientos y muertes, al incremento de la riqueza general, al mejoramiento de la agricultura y la ganadería, a una intervención administrativa microfísica y global que tiende a fabricar las condiciones de ejercicio de una libertad económico-política de la cual depende la ampliación de los intercambios, se consolida para Foucault en la segunda mitad del siglo XVIII, en el cruce entre ciencia administrativa, *Polizeywissenschaften* y economía⁴⁷, para alcanzar su forma madura como orden liberal de la biopolítica.

La relación de gobierno es una relación que se refiere a un ambiente. No a un territorio, como lo hace la soberanía. El ambiente social de las relaciones de mercado es definido desde variables (el juego de la demanda y la oferta, las dinámicas del intercambio, la valorización o la depreciación de los recursos humanos disponibles, la concurrencia) del todo independientes de cualquier planificación política. El *homo oeconomicus*, que lo habita, es un “elemento intangible” para el poder; debe, literalmente, ser *dejado hacer*. La suya es una acción libre que *consume* libertad y que quiere, por lo

43 CHATTERJEE, P (2004). *The Politics of the Governed*. New York, Columbia University Press. ONG, A (2006). *Op. cit.* MEZZADRA, S (2006). *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*. Verona, ombre corte.

44 BORRELLI, GF (1993). *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*. Bologna, Il Mulino. BORRELLI, GF (2000). *Non far novità. Alle radici della cultura italiana della conservazione politica*. Napoli, Bibliopolis.

45 CAVALLETTI, A (2005). *La città biopolitica. Mitologie della sicurezza*. Milano, Bruno Mondadori.

46 FOUCAULT, M (2004a). *Op. cit.*

47 SCHIERA, P (1968). *Dall'arte di governo alle Scienze dello Stato. Il cameralismo e l'assolutismo tedesco*. Milano, Giuffrè, 1968. MAIER, H (1969). *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*. München, Beck. SENELLART, M (1995). *Les arts de gouverner: du regimen medieval au concept de gouvernement*. Paris, Seuil.

tanto, que la libertad le sea continuamente restituida. Y es esta libertad, por lo tanto, la que es objeto del cuidado gubernamental.

La acción de gobierno es una acción *crítica*. Que se produce como optimización de las condiciones de ejercicio para una libertad generalmente indisponible y sin embargo “maleable”, puesto que es sensible a las variaciones de las constantes fundamentales del ambiente donde es ejercitada. La razón gubernamental —no planificación de un proceso, sino “planificación estratégica” de coordenadas generales para la libre competencia de los intereses individuales, que en el neoliberalismo traduce el trabajo asalariado en actividad de empresa o a la movilidad de precarizados y migrantes en inversión subjetiva sobre su propia capacidad de autovaloración⁴⁸— se encuentra siempre suspendida entre una *carencia* y un *exceso*⁴⁹.

El gobierno *debe* actuar (para que el *free rider* pueda perseguir libremente su propio interés en un juego correlacional abierto a iguales condiciones para todos), pero no debe actuar *demasiado* (a riesgo de invadir un espacio al que no pertenece, que le es del todo heterogéneo y que, según la característica inversión que Foucault analiza en los escritos de los economistas americanos y austríacos de los años 30⁵⁰, no puede ser “liberado” de una autolimitación del Estado, como en la doctrina del derecho público continental de comienzos del siglo XX, pero es *directamente asumido* como lugar de una inmanente autopoiesis jurídico-política⁵¹).

Producir libertad —y no fabricar sujetos o disciplinar cuerpos, como es el caso de los dispositivos analizados por Michel Foucault— significa no predisponer las condiciones de conjunto porque la libertad ya existe, sino trabajar, con celeridad incesante, para mantener abierta la posibilidad de su ejercicio individual⁵². Significa individuar el espacio económico en cada sujeto y gobernar los riesgos que la libertad comporta, no en referencia a esquemas universales y anticipatorios como los del derecho, sino singularizando la responsabilidad de su ejercicio. Las nuevas formas de regulación gubernamental y jurídica realizan exactamente esta tendencia. *Adhiriéndose* a ella.

Esto significa que la misma “sociedad” a la que se dirigen las tecnologías gubernamentales no puede ser delimitada reconociendo y recomponiendo los intereses en ella presentes en función de una tradicional mecánica del equilibrio hecha posible por el intercambio estandarizado de mercancías, sino que debe ser producida en cambio como sistema de múltiples “empresas” individuales organizadas sobre la diferenciación de las opciones y las elecciones subjetivas⁵³.

La idea del Estado social es deconstruida a partir de la idea de un riesgo que es socializable sólo en la forma del costo y que es por lo tanto reasignado —en virtud de intervenciones de gobierno mucho más sutiles, pero tan penetrantes como las tradicionales— al sujeto singular que debe hacer-

48 ROGGERO, G (2005). *Intelligenze fuggitive. Movimenti contro l'università azienda*. Roma, manifestolibri.

49 CHIGNOLA, S (2004). *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*. Napoli, Editoriale Scientifica. CHIGNOLA, S (Ed.) (2006). *Op. cit.*

50 FOUCAULT, M (2004b). *Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France (1978-1979). Paris, Gallimard/Seuil.

51 TEUBNER, G & FEBBRAJO, A (Eds.) (1992). “State, Law and Economy as Autopoietic Systems”, *European Yearbook in the Sociology of Law*, Double Issue, Milano, Giuffrè. TEUBNER, G (Ed) (1997). *Global Law Without a State*. Aldershot, Dartmouth.

52 BURCHELL, G (1991). Peculiar Interests: Civil Society and Governing ‘The System of Natural Liberty’, in: BURCHELL, G; GORDON, C & MILLER P. (Eds.) (1991). *The Foucault Effect. Studies in Gubernamentalidad*. Chicago, The University of Chicago Press, pp. 119-150.

53 ROSE, N (1992). “Governing the Enterprising Self”, in: HEELAS, P & MORRIS, P (1992). *The Values of the Enterprise Culture*. London, Routledge.

se cargo de él. La racionalidad gubernamental es una racionalidad eminentemente *asegurativa*, del resto⁵⁴. Y la libertad del agente económico individual –tematizada sobre el fondo de una antropología política que relea la naturaleza humana a la luz del paradigma del *homo oeconomicus*– es *pro-ducir* y constantemente reproducida no en el sentido de la fabricación, sino de la manifestación, de la evidencia que la valoriza.

4. De ello se desprenden una serie de inversiones. Que vinculan muchos de los análisis de Foucault a los modelos de la “governance” neoliberal. La primera: la transformación de la relación entre deber y ser, entre prescripción y realidad. Una transformación que invierte las figuras contemporáneas del derecho. La realidad no es orientada por la norma, sino que la realidad misma –la libertad del *free rider*, su comportamiento egoísta, la tasa de ilegalidad endémica resultante de la misma y que representa el plano en el que la regulación se concreta⁵⁵– se hace norma. Los dispositivos de seguridad por medio de los cuales se expresa la tecnología gubernamental no reparan en trazar una frontera neta entre lo lícito y lo ilícito, sino que se limitan a trazar una media aceptable dentro de una amplia gama de variaciones posibles de las acciones de un sujeto libre cuya libertad debe ser constantemente incrementada. Central para el biopoder liberal es, en consecuencia, el problema de los “costos de producción” de la libertad, no la predeterminación jurídica de su posibilidad⁵⁶.

La segunda: el problema de la “governance” se inscribe en un cuadro que modifica de manera decisiva la relación que el liberalismo clásico construye entre Estado y sociedad. No se trata del “retroceso”, la autolimitación del Estado para “liberar” un circuito de interacción económica entre los sujetos, ya lo hemos señalado, sino del mercado a hacerse, *sin mediaciones*, principio de organización de la regulación. Foucault habla de un “tribunal económico permanente” ante el cual el gobierno es convocado⁵⁷. Podemos añadir: es esta convocatoria ininterrumpida y sin un foro jurisdiccional definido lo que lo desterritorializa y le impide jerarquizar los mismos procedimientos. La vida entera de los sujetos es subsumida al mercado. Y esto significa que la conducta de cada uno de ellos debe ser “formada”, y luego de iniciada, en una praxis del intercambio y de la valorización, capaz de *optimizar* los efectos “sociales” del uso que hace, autónomamente y en sentido estrictamente “emprendedor”, de la propia libertad. Se trata de una intervención de compatibilización. Que *pide* derecho. El mercado *segrega* normas, por así decirlo. No por deseo de legalidad, sino por necesidad de *seguridad*.

La tercera: en esta inversión, cambia de consecuencia el mismo principio del que depende la regulación general. Esto no viene restituído en una mítica libertad originaria del sujeto, efecto esto último de la revolución cognitiva producida por Hobbes y por el espacio de visibilidad integral formalizado en un estado de naturaleza donde la percepción de igualdad produce inmediatamente la libertad bélica que anticipa la evocación del soberano –soberano al que, según Foucault, hay que cortar finalmente la cabeza también en la teoría política, después de haberlo hecho (al menos alguna vez) en la práctica⁵⁸–, sino en la libertad “acomodada”, organizada, “ortopedizada” en términos disciplinarios en cada sujeto singular, donde se entrecruzan los dispositivos gubernamentales.

54 EWALD, F (1986). *L'Etat providence*. Paris, Grasset.

55 ROSSI, G (2003). *Op. cit.*

56 BRÖCKLING, U; KRASMANN, S & LEMKE, TH (2000). *Op. cit.*

57 FOUCAULT, M (2004b). *Op. cit.*

58 FOUCAULT, M (1997). *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France (1975- 1976). Paris Gallimard/Seuil.

El sujeto no es libre, sino que es *pro-ducido* como libre⁵⁹. Es decir, pensado, formado, disciplinado en tanto circunscripto por dispositivos de seguridad que gobiernan el sistema de mercado en el que actúa, *adecuando* sujeto y mercado a lo que ellos deben ser el uno en relación al otro. El sujeto emprendedor de sí no es el sujeto libre, sino el sujeto *hecho libre* por tecnologías que le restituyen la posibilidad de serlo en un ambiente de otro modo riesgoso, complejo, en gran parte atravesado por tasas inmanejables de ilegalidad, como las de los intereses y los circuitos comerciales, y que no puede ser completamente domesticado porque es definido por las trayectorias incomprensibles y no negociables de un sujeto que debe, sin embargo, ser siempre “dejado hacer”.

La diferencia entre el territorio de la soberanía y la “soziale Umwelt” a la que se refiere el gobierno liberal, esta exactamente en esta imposibilidad de una anticipación normativa capaz de neutralizar la lucha y de exorcizar el conflicto. El liberalismo, a lo sumo, los *gobierna* y los *administra*. A partir de un pliegue, de una *extroversión normativa* que permanece *exterinterna* al mercado.

Cuarta y última inversión: lo económico es generalizado como esquema universal para la analítica de las instituciones. Todas las formas de la acción –relaciones sociales y comportamientos individuales– son pensadas y resultan descifrables dentro de un horizonte de inteligibilidad cuya “grilla” es definida en términos estrictamente económico-políticos⁶⁰.

Y no sólo. El mercado es asumido además como el auténtico *principio de realidad* para la proyección política de la misma acción de gobierno. La transformación eficientista y prestacional de la legitimidad de la cual hablaba antes, la producción jurídica que implementa en términos mercantiles la negociación entre sujetos públicos y privados, la proliferación de técnicas de *law shopping* para el *outsourcing* de la legislación a comités de expertos, la progresiva dependencia de autoridades administrativas independientes de secciones y espacios significativos de la “governance” global, dependen del desplazamiento que impone la sociedad de mercado como criterio de regulación universal y el espíritu empresarial de masa como su institución general.

De esto se sigue una consecuencia que me parece relevante: en la “governance” postdemocrática no está en juego una extensión de la distribución/división de los poderes que pueda prefigurar per se una mayor posibilidad de participación; se juega sobre todo, si no unívocamente, un mecanismo de repartición de las competencias y un algoritmo de gestión de los tiempos de gobierno que actúa como filtro en la formulación de la agenda institucional según las cambiantes configuraciones de las constelaciones de los intereses sociales y sus contingentes relaciones de fuerza. Entonces, es a estos intereses que hay que hacer referencia para intentar cambiar la inercia de la transformación que se produce y para mostrar sus aspectos de ambivalencia.

Si es verdad que el cambio de los dispositivos de la representación y del poder a los que es posible aludir con el término “governance” es inducido por la irrupción de procesos, de intereses y de sujetos *ingobernables* y *no asignables* en relación a los canales de una tradicional mecánica del consenso (la metrópoli, los flujos desterritorializados de hombres y cosas en el espacio global, las líneas que marcan desde el interior las *zonas transfronterizas* e “infraestatales” en las que se fijan los ciclos de la puesta en valor), entonces es verdad también que es al movimiento irreductible de la libertad al que es necesario prestar atención. Y no a las retóricas por medio de las cuales se busca reasignar un sentido completo (modelos explicativos, paradigmas institucionales, elaboraciones normativas) a una transformación que, en cuanto devenir, es asumida por el contrario como la puesta en juego del decidir.

59 ROSE, N (1999). *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*, Free Association Books.

60 BRÖCKLING, U; KRASMANN, S & LEMKE, TH (2000). *Op. cit.*

El problema, creo, es el modo en que se produce la subjetivación de los intereses y de los grupos. No, obviamente, el modo en que ellos interactúan en un espacio que debería registrar un equilibrio imposible. Se trata de mantener abiertos estos circuitos de subjetivación. Que atraviesan los procesos autorreflexivos de la “governance” metropolitana y global produciendo siempre de nuevo la separación entre derecho y soberanía, entre lo *ingobernable* como el “ambiente” en el cual se despliegan aleatoriamente todas las funciones de regulación política y las instituciones que delimitan en cambio el propio “territorio” acreditándose una ya imposible representación general.

Mantener abierta la distancia entre libertad y dominio, entre autonomía y control, entre *ingobernable* y *gobierno*, es la responsabilidad que, creo, nos corresponde asumir –políticamente, si tratamos de disolverlo, pero también científicamente, si queremos tomarlo en serio– frente a la pregunta que hemos planteado para discutir, hoy, aquí.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 19. N° 66 (JULIO-SEPTIEMBRE, 2014) PP. 53 - 66

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL

ISSN 1315-5216 ~ CESA - FACES - UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

El Estado según Foucault: soberanía, biopolítica y gubernamentalidad

The State According to Foucault: Sovereignty, Biopolitics and Governmentality

Hernán GARCÍA ROMANUTTI

CIFFyH-Universidad Nacional de Córdoba, CONICET, Argentina.

RESUMEN

El artículo presenta la manera en que Foucault abordó la cuestión del Estado en sus investigaciones genealógicas. Reconstruye la manera en que el Estado es soslayado del estudio del poder disciplinario siendo, sin embargo, señalado como posible principio de articulación de las relaciones de poder múltiples y dispersas. Señala la introducción de una nueva escala de análisis del poder: la población, lo que conduce a la indagación sobre las relaciones entre biopolítica y gubernamentalidad. Desde esta perspectiva, se interroga sobre el problema de la recepción de los estudios foucaulteanos en la tradición biopolítica italiana y los *governmentality studies* para preguntarse por las posibilidades de recepción desde nuestra actualidad latinoamericana.

Palabras clave: Foucault, Estado, Biopolítica, gobernabilidad.

ABSTRACT

This article presents the way that Foucault addressed the issue of the State in his own genealogical research. It reconstructs the way in which the State is circumvented from the study of disciplinary power, being, nevertheless, indicated as a possible principle of articulation for multiple and dispersed power relations. It points out the introduction of a new scale for the analyzing power: the population, which leads to investigation about the relations between biopolitics and governmentality. From this viewpoint, it raises questions about the problem of the reception of Foucaultean studies in the Italian biopolitical tradition and *governmentality studies*, to ask about the possibilities of reception from the current Latin American state of affairs.

Keywords: Foucault, state, biopolitics, governability.

1. INTRODUCCIÓN

La apuesta insistente de la filosofía de Michel Foucault puede ser definida como la interrogación crítica sobre la manera en que las relaciones de poder se articulan con regímenes de saber dando lugar a la constitución histórica de distintas subjetividades. Sin embargo, las investigaciones genealógicas que desarrollara durante la primera mitad de la década de 1970 parecen soslayar, al menos en principio, la cuestión del Estado —central para la filosofía y la teoría política modernas. Esto obedecía, más que a una desatención por parte de Foucault, a su oposición explícita al modo de pensar las relaciones de poder que proponían las teorías jurídico-políticas concebidas al calor de las luchas fundacionales de los ya envejecidos Estados soberanos. Su analítica del poder, en cambio, pretendía estudiar las disciplinas en un nivel microfísico, local y capilar.

En el presente trabajo intentaremos argumentar que incluso desde esta perspectiva el Estado sigue apareciendo como un posible principio de articulación de las relaciones de poder múltiples y dispersas, y que esto se hará más evidente cuando, hacia 1976, Foucault introduzca la noción de biopolítica para pensar desde la misma perspectiva genealógica una nueva escala de fenómenos: la regulación de las poblaciones por parte de los Estados modernos. Intentaremos mostrar también que, cuando Foucault abandone el modelo bélico del poder entendido como dominación para desarrollar una nueva perspectiva desde el paradigma del gobierno, la noción de gubernamentalidad (desarrollada en los cursos de 1978 y 1979) vendrá a desplazar e integrar a la noción de biopolítica en su intento de explicar la centralidad del Estado para el gobierno de la vida de las poblaciones.

Luego de seguir este recorrido del pensamiento foucaulteano sobre el Estado se planteará el problema de la recepción que el mismo ha tenido en la tradición biopolítica italiana y en los denominados *governmentality studies*. La tesis final que intentaremos presentar a partir de este recorrido es que, contra la marcada tendencia anti-estatal de esas tradiciones, la actualidad latinoamericana reclama a la vez que posibilita una recepción del pensamiento foucaulteano que dé cuenta de la centralidad política del Estado concebido como lugar de codificación de las relaciones múltiples de poder y como conjunto de técnicas específicas de intervención en relación a otras tecnologías de gobierno.

2. MICROFÍSICA DEL PODER: EL ESTADO VISTO DESDE ABAJO

Si bien el poder fue el tema privilegiado de las investigaciones genealógicas de Foucault, el recorte de los dominios de análisis abordados en sus trabajos hasta la primera mitad de los años '70 parecía no sólo dejar de lado el problema central del Estado, sino incluso constituirse a partir de una oposición crítica a las teorizaciones de lo político que abordaban la cuestión. Su analítica del poder, por esos años, opondrá una microfísica de las técnicas disciplinarias y de las sujeciones que ellas producen a una macrofísica del poder soberano¹, recusando la teoría jurídico-política de la soberanía que, basada en el modelo de la ley, se mostraría incapaz para dar cuenta por sí misma de la complejidad múltiple, heterogénea y dispersa del poder, al menos tal como aparece hacia el siglo XVII en la modernidad occidental².

Ese contrapunto entre su analítica del poder y su crítica del modelo-jurídico político de la soberanía lo llevará a proponer ciertas precauciones de método: 1) no analizar las formas regladas y legítimas del poder sino unas instituciones regionales con sus técnicas y sus instrumentos materiales

1 FOUCAULT, M (2007). *El poder psiquiátrico*. FCE, Buenos Aires, pp. 35-80.

2 FOUCAULT, M (2008). *Defender la sociedad*. FCE, Buenos Aires, pp. 33-36.

de intervención; 2) no estudiar el poder desde la interioridad de una intencionalidad sino a partir de prácticas reales y efectivas que constituyen materialmente a los sujetos a partir de la multiplicidad de los cuerpos, las fuerzas, las materias, las energías; 3) no considerar el poder como un fenómeno de dominación macizo y homogéneo que sería propiedad de un individuo, un grupo o una clase, pues el poder no es una cosa que pueda ser apropiada sino algo que circula a través de su ejercicio y funciona reticularmente, con lo que los individuos siempre están en situación de sufrirlo tanto como de ejercerlo; 4) no hacer una deducción del poder desde sus mecanismos centrales sino un análisis ascendente del poder a partir de sus mecanismos infinitesimales, y ver cómo esos mecanismos son colonizados, transformados, extendidos y desplazados por unos mecanismos cada vez más generales y unas formas de dominación global. 5) suplantarse el principio de análisis ideológico, correlativo de la dominación maciza de clase, por el análisis de los instrumentos efectivos de formación y acumulación del saber en su relación con los mecanismos locales de ejercicio del poder³.

De acuerdo con la perspectiva microfísica, entonces, se insistirá en la necesidad de analizar las relaciones de poder “desde abajo”, tal y como se ejercen y circulan a nivel capilar a través de todo el tejido social, sin concentrarse en ninguna institución en particular. El poder no debe ser deducido desde alguna instancia fundamental sino estudiado como una multiplicidad de relaciones de fuerza que son inmanentes al dominio en que se ejercen y son constitutivas de su organización. De esta manera, Foucault logra desmarcarse a un tiempo de las doctrinas liberales y marxistas, eludiendo hacer una teorización directa sobre el Estado. En todo caso indica que, así como la red de relaciones de poder termina por constituir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así también la formación de enjambre de los puntos de resistencia atraviesa las estratificaciones sociales y las unidades individuales. “[E]s la codificación estratégica de estos puntos de resistencia lo que torna posible una revolución, un poco como el Estado reposa en la integración institucional de las relaciones de poder”⁴.

Entonces, si bien la analítica del poder en principio recusa la visión macrofísica de la soberanía y se niega a comenzar su análisis desde un punto de vista global o totalizador, no rechaza sin embargo la idea de que el poder que se ejerce local y reticularmente se integre y codifique en ciertas instituciones. El Estado, en última instancia, es presentado como un punto de condensación posible y, más aún, plausible. De hecho, en eso consistiría un análisis *ascendente* del poder como el que propone la cuarta precaución metodológica: analizar la manera en que los mecanismos del poder son colonizados, transformados, extendidos y desplazados por unos mecanismos cada vez más generales y unas formas de dominación global⁵.

Un problema relacionado con la integración o codificación que plantea este análisis ascendente es la cuestión de la articulación entre distintas tecnologías de poder que Foucault analiza en diversos momentos de sus investigaciones genealógicas. Así, luego de distinguir y hasta oponer el poder soberano al poder normalizador de las disciplinas al momento de introducir el conceptualizar sus modalidades y estrategias, insiste en que la emergencia de uno no elimina la vigencia del anterior sino que se trata, más bien, de comprender como se vinculan y acoplan uno con otro. El análisis histórico no se limita a tomar nota de la aparición de una nueva tecnología de poder sino que estudia,

3 *Ibid.*, pp. 36-42. En un sentido similar: FOUCAULT, M (2002). *Historia de la sexualidad vol I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, pp. 112-125.

4 FOUCAULT, M (2002). *Op. cit.*, p.117.

5 Para un desarrollo de esta tesis ver: JESSOP, B (2007). “From micro-powers to governmentality: Foucault’s work on statehood, state formation, statecraft and state power”, *Political Geography*, n°. 26, pp. 34-40.

precisamente, cómo se integra con las técnicas y modalidades de las formaciones previamente existentes. Esto sería inherente al propio dinamismo de las relaciones de poder así concebidas: un dispositivo es un conjunto práctico que tiene cierta funcionalidad pero ninguna teleología. De esta manera, puede hacer funcionar juntas una variedad de técnicas desplazando los objetivos particulares que previamente tenían y reasignándole nuevos objetivos, incluso totalmente diferentes.

Esta observación se vuelve relevante al plantear la cuestión estatal desde la perspectiva foucaultiana, especialmente para pensar el modo en que se articularon los dispositivos del poder disciplinario (las prácticas de encierro de la psiquiatría, las técnicas de vigilancia y castigo del sistema carcelario) con el poder soberano que lo antecedió y al que vinieron a acoplarse colonizando el funcionamiento de la ley y los aparatos del Estado⁶. Y se volverá particularmente relevante cuando Foucault introduzca la noción del biopoder. A su vez, puede ser particularmente útil para pensar foucaultianamente el Estado en contra de cierto anti-estatalismo que a veces puede leerse en los dichos y escritos del pensador francés: pensar la potencia que puede haber en algunas de las múltiples instancias que hacen a lo estatal en vez de acentuar la necesidad de desembarazarse del Estado entendido exclusivamente como dominación.

3. ESTADO Y POBLACIÓN: BIOPOLÍTICA Y GUBERNAMENTALIDAD

Hacia el año 1976, en el curso *Defender la sociedad* y con la publicación del primer volumen de *Historia de la sexualidad* (en la última clase del curso y el último capítulo de ese libro) Foucault introduce el concepto de biopoder o biopolítica⁷. En oposición al viejo poder de soberanía que se había codificado a partir de las luchas políticas en torno al Estado desde la edad media⁸, la modernidad habría concebido un nuevo poder que toma a la vida biológica como su objeto –si el antiguo poder soberano se cifraba en el derecho hacer morir o dejar vivir a los súbditos, para este biopoder se trataría en cambio de hacer vivir o dejar morir a la población. Esta nueva modalidad del poder, aclara explícitamente Foucault, no sustituye al viejo poder soberano sino que se acopla con él. La prueba terrible de ello serían los totalitarismos del siglo XX, pero también una serie de regulaciones a la que es sometida nuestra vida de todos los días en las sociedades normalizadas. Y, así como derecho soberano y disciplina se articularan en un complejo dispositivo jurídico que incluía las técnicas de normalización junto a las leyes, la administración de justicia, los decretos, estatutos y reglamentos, así también el biopoder englobará la técnica disciplinaria, integrándola y modificándola⁹.

Todo sucede como si –dice Foucault– el poder soberano como modalidad y esquema organizativo se mostrara inoperante para regir el cuerpo económico y político de una sociedad en vías de explosión demográfica e industrialización. Muchas cosas escapaban a la vieja mecánica del poder de soberanía, tanto por arriba como por abajo, en el nivel del detalle y en el de la masa. Para recuperar el detalle se produjo una primera adaptación de los mecanismos de poder al cuerpo individual, con vigilancia y adiestramiento: la disciplina. Se trató de la adaptación más fácil, la más cómoda de realizar, por eso fue la más temprana –en el siglo XVII y principios del XVIII– en un nivel local, en for-

6 FOUCAULT, M (2008). *Op. cit.*, pp. 44-47.

7 Si bien la primera mención del concepto aparece en una conferencia de 1974 (titulada "La naissance de la médecine sociale") la manera en que Foucault introduce el concepto en la economía de sus dichos y escritos hacia el año 1976 nos sugiere que estamos ante una suerte de umbral teórico-metodológico, un significativo desplazamiento conceptual en la forma de pensar el poder.

8 FOUCAULT, M (2008). *Op. cit.*, pp. 42-43 y 49-53.

9 *Ibid.*, pp. 217-237.

mas intuitivas, empíricas, fraccionadas, en el marco limitado de instituciones como la escuela, el hospital, el cuartel, el taller. Pero hacia fines del siglo XVIII, habría surgido una segunda adaptación a otra escala: a los fenómenos globales que implican al conjunto de la población, en los procesos biológicos o biosociológicos que le son propios. Esta segunda adaptación resultaba “mucho más difícil porque implicaba, desde luego, órganos complejos de coordinación y centralización”¹⁰.

Surge entonces una nueva tecnología de poder: la biopolítica, un conjunto de mecanismos regularizadores de “la masa social” concentrados en la figura del Estado. Éste, luego de haber sido mantenido en un segundo plano en los estudios del poder disciplinario como posible efecto de articulación *pos hoc*, se vuelve central en el paradigma del biopoder. Desde la instancia estatal se regularía la vida de la población en su sustrato biológico (el nacimiento, la muerte, la reproducción, la enfermedad) a través de “complejos órganos de coordinación y centralización que implican saberes y técnicas específicas”: los mecanismos regularizadores. Una vez más, Foucault se preocupa en aclarar que anátomo-política del cuerpo y biopolítica de las poblaciones no se excluyen sino que se articulan: el Estado, con la complejidad de sus aparatos de poder, facilita esa articulación¹¹.

Ya vemos perfilarse aquí, en esta última clase del curso de 1976, los temas que se desarrollarán dos años más tarde, en los cursos *Seguridad, territorio, población* (de 1978) y *Nacimiento de la biopolítica* (de 1979), a saber: el problema del Estado y la población. Ahora bien, esto plantea el interrogante sobre las complejas relaciones entre biopolítica y gubernamentalidad¹², complejidad dada porque el tipo de relación que se da entre ambas no parece ser sólo una cuestión de distinción conceptual y articulación práctica, como en el caso del poder soberano-disciplinario-biopolítico, sino también de desplazamiento del marco teórico-metodológico de la genealogía foucaultea.

El tiempo que media entre el final del curso de 1976 (donde se introduce la problemática de la biopolítica) y los dos cursos de 1978-1979 (que se presentarían luego, en mirada retrospectiva, bajo el programa único de trazar una “historia de la gubernamentalidad”) ha sido señalado como un *impasse* teórico¹³. El modo de recomenzar el mismo problema, el poder de regulación de las poblaciones por parte del Estado, implicó desplazar los medios conceptuales y metodológicos de la analítica del poder.

En el curso de 1976, nada menos que en la clase inaugural donde presenta la hipótesis general que vertebrará las lecciones de ese año, Foucault reconoce que el modelo de análisis del poder que guiara sus investigaciones genealógicas anteriores debía ser reconsiderado. La “hipótesis Nietzsche” que concebía al poder a partir del enfrentamiento de fuerzas bajo el esquema de la guerra podría mostrarse insuficiente para comprender las relaciones de poder. Ese curso se dedicaría entonces a plantear, sólo a modo de hipótesis, la pregunta sobre la posibilidad de hacer del modelo bélico la grilla de inteligibilidad de las relaciones de poder de una sociedad¹⁴.

Luego de esbozar, en la clase final de ese mismo curso, el problema biopolítico de la población en su relación con el Estado, Foucault releva su anterior hipótesis bélica con un nuevo para-

10 *Ibid.*, p. 226.

11 *Ibidem*. En apoyo de esta tesis, Foucault cita el ejemplo (para nada menor) de la policía, “que es a la vez aparato de disciplina y de Estado (lo que prueba que la disciplina no siempre es institucional)”.

12 Interesa plantear este problema puesto que será especialmente relevante para la cuestión de la recepción del pensamiento foucaulteano sobre el Estado, cuestión que abordaremos en la última sección de este trabajo.

13 DELEUZE, G (2005). *Foucault*. Paidós, Buenos Aires. Para una contextualización más detallada ver especialmente: CASTRO-GÓMEZ, S (2010). *Historia de la gubernamentalidad, Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá, Siglo del Hombre, pp. 17-63.

14 FOUCAULT, M (2008). *Op. cit.*, pp. 15-31.

digma de análisis: la noción de gobierno. Ésta concibe las relaciones de poder ya no como tecnologías de dominación, intervención directa e inmediata sobre el cuerpo de los otros, sino a partir de la regulación de la conducta de los sujetos por medio de unas tecnologías específicas que intervienen sobre el campo posible de sus acciones. Esto implica la presuposición de la libertad de los gobernados, pero a la vez explica la producción misma de esa libertad según distintas modalidades. El gobierno es el arte de “conducir las conductas” de los sujetos interviniendo en su medio, en sus representaciones y sus cálculos, antes que de someterlos disciplinariamente.

Dice Foucault: “Este contacto entre las tecnologías de dominación de los demás y las referidas a uno mismo es lo que llamo *gubernamentalidad*. Quizás he insistido demasiado en el tema de la dominación y el poder. Cada día estoy más interesado en la interacción entre uno mismo y los demás, así como en las tecnologías de la dominación individual”¹⁵. Las tecnologías de gobierno, entonces, se diferencian de las tecnologías de dominación porque no buscan simplemente determinar la conducta de los otros, sino dirigirla de un modo eficaz, desde que presuponen la capacidad de acción de aquellos que deben ser gobernados. Pero también se diferencian de las tecnologías del yo, pues aunque los objetivos del gobierno son hechos suyos libremente por los gobernados, no son *puestos* por ellos mismos sino por una racionalidad exterior. Se ubican, entonces, en una zona de contacto entre aquellas tecnologías que determinan la conducta de los sujetos (sujeción) y aquellas que permiten a los sujetos dirigir autónomamente su propia conducta (subjetivación)¹⁶.

Este desplazamiento del modelo bélico del poder al concepto de gobierno implica, entonces, toda una rearticulación de las relaciones entre población y Estado, lo que requiere a su vez de una nueva grilla de inteligibilidad para analizar esas relaciones. Esa grilla estará dada por los análisis de la *gubernamentalidad*: el campo estratégico de las relaciones de poder en cuyo seno se establecen los tipos de conducta que caracterizan al gobierno —en referencia crucial, pero no exclusiva, al Estado.

Al introducir el término, Foucault distingue tres sentidos: en primer lugar, “el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, los análisis y las reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja de poder, que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad”. En segundo lugar, “la tendencia, la línea de fuerza que en todo Occidente no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar *gobierno* sobre todos los demás: soberanía y disciplina, que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno y, por otro, el desarrollo de toda una serie de saberes”. Por último, “el resultado del proceso, por el cual el Estado de justicia de la Edad Media convertido en el Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se *gubernamentalizó* poco a poco”¹⁷.

La gubernamentalidad aparece así como el conjunto práctico que pone en juego ciertas tecnologías de gobierno (los dispositivos de seguridad) para ejercer su poder a través de un conjunto de saberes (entre los cuales se destacan la estadística y la economía política) sobre el conjunto de la población. El resultado del lento proceso de gubernamentalización del poder, a través de la articula-

15 FOUCAULT, M (1991). “Tecnologías del yo”, in: FOUCAULT, M (1991). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós, Barcelona, p. 49. Corregimos el término “governabilidad” de la traducción citada por el término “gubernamentalidad”, que traduce más precisamente y según un uso asentado posteriormente el francés *gouvernementalité*. Cfr. FOUCAULT, M (2001). “Les techniques de soi”, in: FOUCAULT, M (2001). *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris, p. 1604.

16 CASTRO-GOMEZ, S (2010). *Op. cit.*, p. 39.

17 FOUCAULT, M (2009). *Seguridad, territorio, población*. FCE, Buenos Aires, p. 136.

ción de esas técnicas y esos saberes, es el Estado tal como lo conocemos: complejísimo dispositivo en el que se articula un régimen de gubernamentalidades múltiples, campo estratégico que se abre para la acción de los gobernados.

Según ya hemos visto, en cada ocasión en que introduce un nuevo concepto para circunscribir una nueva tecnología de poder, Foucault señala la novedad de esa tecnología respecto de las precedentes pero insiste igualmente en su acoplamiento. Así, justo antes de introducir la triple acepción de gubernamentalidad que citábamos, explicita la manera en que los dispositivos de regulación de las poblaciones no eclipsan sino que se articulan con las técnicas de normalización disciplinaria y con la legalidad del poder soberano. Sin embargo, al introducir la noción de gubernamentalidad en el segundo de los sentidos citados, menciona a la soberanía y a la disciplina pero omite a la biopolítica. Si además tenemos en cuenta que comparte con ésta un mismo objeto —el conjunto de dispositivos de poder que recaen sobre la población— pero media entre las dos ese desplazamiento entre el modelo bélico y el paradigma del gobierno como grilla de inteligibilidad de la analítica del poder, pareciera que la cuestión biopolítica viene a ser relevada y desplazada por el estudio de la gubernamentalidad.

Sin embargo, en la clase siguiente del mismo curso, Foucault sugiere otra relación entre ambas nociones, al preguntar: “¿puede decirse que la gubernamentalidad es al Estado lo que las técnicas de segregación fueron para la psiquiatría, las técnicas disciplinarias a la prisión, la biopolítica a las instituciones médicas?”¹⁸. Extraña relación, entonces: por un lado, la gubernamentalidad parece actuar como un relevo de la biopolítica al abordar su mismo objeto (la población) a través del análisis de las mismas tecnologías de poder (los “mecanismos de regularización” devenidos en “dispositivos de seguridad”¹⁹). Por otro lado, aparecen, en cierto modo, “a la par”: la gubernamentalidad sería para la institución Estado aquello que la biopolítica es para la institución médica, una tecnología general de poder que permite analizar la institución desde el punto de vista más global de la sociedad en el que funciona, a través de un régimen general de verdad-poder. Sin embargo, puede despejarse esa aparente contradicción si entendemos que es precisamente el Estado la institución articuladora y codificadora del resto de las instituciones —la institución médica incluida, y con ella el régimen del biopoder— y que la gubernamentalidad es el campo estratégico en el cual se articula una economía general del poder concebida como el conjunto de las tecnologías de gobierno y las racionalidades políticas²⁰. El Estado aparece entonces como ese exterior totalizante de las instituciones, la instancia global que codifica los efectos de poder local articulando las regulaciones biopolíticas con el poder disciplinario y los mecanismos jurídicos del viejo poder soberano²¹.

De hecho, según los análisis foucaulteanos, el Estado se constituyó precisamente a partir de esa codificación y articulación de relaciones de poder que le eran anteriores y se daban dispersas y localmente. Originariamente, el gobierno tiene una acepción más amplia que aquella que lo restringe al gobierno político; incluye el gobierno de uno mismo, el gobierno de la familia, el gobierno de la economía o el gobierno de las almas (el gobierno de las conductas en sentido médico, religioso, moral,

18 *Ibid.*, p. 146.

19 *Ibid.*, especialmente las clases del 17 de marzo de 1976 y 18 de enero de 1978.

20 Ello explicará también que Foucault se refiera al liberalismo, es decir, al régimen de gubernamentalidad (neo)liberal, como el marco general de una biopolítica, como su condición de inteligibilidad (desde que los sujetos de derecho sobre los que se ejerce la soberanía política aparecen como una población que un gobierno debe manejar).

21 FOUCAULT, M (2009). *Ibid.*, pp.140-146.

filosófico, pedagógico)²². Es a partir de estas múltiples prácticas que el gobierno específicamente político se abrirá paso y ganará consistencia a través de su codificación progresiva, constituyendo así la dimensión de lo estatal. El concepto de gubernamentalidad servirá entonces como un hilo conductor para una genealogía del Estado moderno que se remonta desde la Grecia antigua hasta las formas contemporáneas de neoliberalismo²³.

Aunque la gubernamentalidad opere un cierto desplazamiento en la forma de entender al Estado—como una institución central, unívoca y homogénea—no puede ser pensada sin él: ella es interna y externa al Estado dado que son las tácticas de gobierno las que hacen posible la definición continua de lo que está dentro de la competencia estatal y de lo que no, de lo público y de lo privado. Esas tácticas de gobierno se despliegan a través de los “complejos órganos de coordinación y centralización” que articulan ciertas tecnologías gubernamentales (la policía, el aparato diplomático-militar, la organización de los mercados) con ciertas racionalizaciones históricas del arte de gobernar una población (paradigmáticamente, la economía política).

A partir del desplazamiento de ciertas nociones de Estado que nos resultan ya extemporáneas, la perspectiva gubernamental viene a concebirlo en relación a múltiples prácticas que lo producen como efecto y que le dan consistencia. El Estado, desplazado en su existencia unitaria y uniforme, permanece sin embargo como una instancia central (como un proceso constante de centralización) de las relaciones de gobierno: régimen móvil de gubernamentalidades múltiples, campo estratégico en que se despliegan las diversas prácticas de gobierno, tanto públicas como privadas, en su compleja articulación.

4. RECEPCIONES DEL PENSAMIENTO FOUCAULTEANO SOBRE EL ESTADO

La historia de la recepción del pensamiento estatal de Foucault parece ser la historia de los desarrollos teóricos motivados por la veladura de las fuentes. A diferencia de otros estudios desarrollados en los cursos del *Collège de France*, las investigaciones foucaulteanas sobre la gubernamentalidad no fueron vertidas en ninguna obra y en su inmensa mayoría permanecieron inéditas incluso mucho después de su muerte. Sólo tardíamente fueron publicados los cursos *Seguridad, territorio, población* y *Nacimiento de la biopolítica*, varios años después del curso *Defender la sociedad* que contenía la referencia final a la biopolítica²⁴. Por otra parte, en el propio Foucault las relaciones entre biopolítica y gubernamentalidad no están claras y obedecen a investigaciones trunca, desplazamientos del objeto de análisis y cambios en las estrategias de abordaje—trayectoria diagonal y zigzagante que aquí hemos tratado de reconstruir. Este contexto intelectual de las lecturas, junto al contexto histórico-político siempre crucial en cualquier recepción, incidió en las líneas teóricas que se desarrollaron a partir de las lecciones de Foucault sobre la cuestión del Estado. Por un lado, la biopolítica italiana tanto en su vertiente positiva como en su vertiente negativa; por otro lado, los estu-

22 *Ibid.*, p. 118.

23 Si el curso de 1978 retrotraía la genealogía de la razón de Estado moderna a la confluencia de dos racionalidades históricas (el gobierno político griego y el pastoreo cristiano), el curso *Nacimiento de la biopolítica*, del año 1979, se dedicará a un análisis de la razón gubernamental liberal como forma de establecer una genealogía del neoliberalismo en sus vertientes teóricas alemana y estadounidense. Por otra parte, Foucault no llegó a trazar una detallada analítica de la tecnología gubernamental del Estado de bienestar, como sí hizo con el neoliberalismo. Sobre el socialismo, en cambio, dijo explícitamente que no había producido una tecnología gubernamental propia sino que ésta aún tenía que ser inventada. Ver: FOUCAULT, M (2010). *Nacimiento de la biopolítica*. FCE, Buenos Aires.

24 En Francia los cursos no se publicaron hasta 2004. Circulaba desde 1978, sin embargo, una única clase: la clase del 1° de febrero del curso *Seguridad, territorio, población*, traducida al italiano y al inglés.

dios anglofoucaulteanos con su énfasis en la gubernamentalidad neoliberal del “*advanced liberalism*”. El resultado, en ambos casos, es una apropiación del pensamiento foucaulteano conjugada en una clave marcadamente antiestatal.

La recepción italiana: biopolítica negativa y afirmativa

Giorgio Agamben dedica varios de sus trabajos a pensar la relación entre soberanía y gobierno. En *Homo sacer I* comienza con una interrogación a partir de las conferencias que Foucault dictara en la Universidad de Vermont en 1979: “¿dónde está entonces, en el cuerpo del poder, la zona de indiferencia (o por lo menos el punto de intersección) en que se tocan las técnicas de individualización y los procedimientos totalizantes?”²⁵ Su investigación arqueológica se dedica entonces a circunscribir esa zona en la que confluyen el modelo jurídico-institucional de la soberanía (para lo que recupera a Carl Schmitt y Walter Benjamin) y el modelo biopolítico del poder (para lo que pone en relación al Foucault de *Defender la sociedad* y el primer tomo de *Historia de la sexualidad* con *La condición humana* de Hannah Arendt). Recuperando cierta noción de biopolítica Agamben señalará, en oposición a Foucault, que ésta no constituye un fenómeno específicamente moderno sino que está inscripta ya desde la Antigüedad en la estructura histórico-ontológica de la política de Occidente. Aún más, a partir de la inclusión de la nuda vida en la esfera política, es la lógica misma de la soberanía —schmittianamente entendida como la decisión sobre el estado de excepción²⁶— la que sería constitutivamente biopolítica²⁷. De esta manera, el Estado es necesariamente aquello que expone la *nuda vida* a ese estado de indistinción en el que se suspenden todos los derechos y las cualificaciones de la vida, al que Agamben denomina *bando*: tanto la vida excluida de la comunidad como la insignia del soberano capaz de dar la muerte. El abandono de la vida propia de los campos de concentración totalitarios se convierte así en el paradigma de todo Estado, incluso de los Estados democráticos.

Luego de la publicación de las lecciones de Foucault sobre la gubernamentalidad, en *El reino y la gloria*, el filósofo italiano volverá sobre la cuestión de la soberanía para inscribirla esta vez en relación a otra polaridad: la máquina gubernamental que tensaría los paradigmas opuestos de la soberanía y el gobierno capturando una vez más la nuda vida entre las operaciones del estado de excepción y la glorificación. Desde esta nueva perspectiva ya no afirmará que la soberanía es la matriz biopolítica de la modernidad sino más bien que el gobierno se presenta como el ejercicio privilegiado del poder en Occidente²⁸.

A diferencia de lo que sostenía Foucault, para la arqueología de Agamben el paradigma político-estatal estaría también atravesado, desde un principio, por el paradigma económico-gestional del poder. Y si el estudio del primero permitía cifrar en los campos de concentración la lógica oculta de las democracias contemporáneas, el análisis de la glorificación como paradigma propio del liberalismo hará desembocar su arqueología en las sociedades del espectáculo contemporáneas²⁹. Los conceptos de poder soberano, biopolítica y gubernamentalidad que en Foucault constituían minu-

25 AGAMBEN, G (2003). *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos, Valencia, p. 15.

26 AGAMBEN, G (2005). *Estado de Excepción*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

27 AGAMBEN, G (2003). *Op. cit.*

28 Puede consultarse esta reconstrucción en KARNEY, B (2014). *Políticas de la excarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*. Unipe Editorial Universitaria, Buenos Aires.

29 AGAMBEN, G (2008). *El reino y la gloria*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

ciosos análisis históricos válidos, según su metodología nominalista, sólo para situaciones específicas son extrapolados por Agamben a la estructura histórico-ontológica de la política de Occidente³⁰. Y —un punto quizás más delicado— una lectura así da como resultado la condena del Estado *in toto*, sin distinción entre totalitarismos y democracias, ni entre (neo)liberalismos y otras formas posibles de la estatalidad gubernamental.

Menos fatalistas en su lectura política, Antonio Negri y Michael Hardt también realizan una temprana recepción de la noción foucaultea de la biopolítica en *Imperio*, cuyas líneas maestras se continuarán en sus obras posteriores *Multitud* y *Commonwealth*. Allí, la tesis de fondo que estructura los análisis apunta a cierta dialéctica entre las fuerzas immanentes de lo social —la potencia de lo común— y los dispositivos de captura de esa energía colectiva —el poder de lo que pretende dominar y regular las fuerzas de lo social desde su trascendencia. La potencia immanente de la multitud constituiría una suerte de realidad ontológica primaria mientras que el poder confiscatorio de la trascendencia sería sólo su sustracción o vampirización. Si durante la modernidad el régimen internacional del poder fue el imperialismo, basado en la dominación por parte del poder soberano de los Estados-Nación, en la posmodernidad posfordista esa sustracción se reconfigura y está dada cada vez más por el poder global del Imperio, en el que se asiste a un flujo continuo de bienes y personas, de capacidades cognitivas, lingüísticas y afectivas que acrecientan la productividad expoliada de las fuerzas immanente de social.

Así, en una lectura en la que conjugan a Foucault con Deleuze, los autores dirán que la reconfiguración actual del poder global ha provocado el paso de una sociedad disciplinaria a una sociedad de control: en el marco de sociedades cada vez más “democráticas” (las comillas son de Hardt y Negri), más immanentes al campo social, los comportamientos de integración y de exclusión social son cada vez más interiorizados en los propios sujetos y la lógica del poder se aplica tanto sobre los cerebros (sistemas de información, redes de comunicación) como sobre los cuerpos (sistemas de ventajas sociales, actividades encuadradas). En este contexto, “el trabajo de Foucault nos permite reconocer la naturaleza biopolítica de este nuevo paradigma del poder. El biopoder es una forma de poder que rige y reglamenta la vida social por dentro, persiguiéndola, interpretándola, asimilándola y reformulándola. El poder no puede obtener un dominio efectivo sobre la vida entera de la población más que convirtiéndose en una función integrante y vital que todo individuo adopta y aviva de manera totalmente voluntaria”³¹. La sociedad civil es entonces reabsorbida en el Estado pero con la consecuencia del estallido de las resistencias no ya marginales sino activas, en el corazón de una sociedad que se ensancha en red. Asistimos así a la paradoja de un poder que, unificando todo y englobando en él mismo todos los elementos de la vida social revela un nuevo medio de pluralidad y de singularización no dominable. Más allá de las estrategias vampirizadoras del biopoder imperial, la potencia biopolítica de la Multitud organiza su resistencia contra-imperial. Los autores, al resumir en una figura la estrategia general de esas resistencias, utilizan la imagen bíblica del Éxodo: la potencia de la Multitud debe abandonar la vieja figura del Estado conjuntamente con los más novedosos dispositivos del biopoder global.

Con algunos análisis que recuerdan la aproximación agambeniana pero con una ambigüedad similar a la que Hardt y Negri adjudican a la dialéctica entre biopolítica y biopoder, Roberto Espósito

30 BENENTE, M (2012). “Biopolítica de Foucault a Agamben. De las prácticas concretas a las generalizaciones sin prácticas”. *Espacios - Nueva serie. Estudios de Biopolítica*. n.º. 7, pp. 49-69.

31 HARDT, M & NEGRI, A (2002). *Imperio*. Buenos Aires, Paidós, p. 40. Para toda esta reconstrucción ver especialmente el capítulo 2 “La producción biopolítica”, pp. 37-53.

señalará en la obra foucaultiana una oscilación entre una biopolítica negativa que se ejerce *sobre* la vida y una biopolítica afirmativa *de* la vida. “En este punto, la respuesta de Foucault parece abrirse en direcciones divergentes que apelan a otras dos nociones, implicadas desde un principio en el concepto de *bíos*, pero situadas en los extremos de su extensión semántica: la de *subjetivación* y la de *muerte*”³². Una y otra deriva estarían marcadas por el distinto tratamiento que de la biopolítica se hace en el primer volumen de *Historia de la sexualidad* (la subjetivación) y en el curso *Defender la sociedad* (la muerte). Su análisis de la categoría se cifra en la diversa recepción que tuvieron las problematizaciones que Foucault realizara en torno a dos objetos de estudio en principio tan dispares como el racismo de Estado y la sexualidad³³.

Espósito, a diferencia de Agamben, no realiza una relectura de los cursos dedicados a la problemática de la gubernamentalidad o, al menos, no inscribe esa lectura en el detalle de su obra. Sin embargo, realiza el análisis de otro par de categorías que encuentra centrales para el pensamiento y la política de Occidente: las categorías de inmunidad (*innunitas*) y comunidad (*communitas*). De su articulación resulta el paradigma inmunitario que consistiría en proteger la vida de la comunidad destinando a la muerte a algunos de sus integrantes. La misma tensión que luego encontrará en el concepto de biopolítica, aparece aquí entre los polos conceptuales del par inmunidad-comunidad. Más allá de que en Espósito no haya una elaboración detallada de la cuestión del Estado, lo cierto es que desde su perspectiva en nuestro Occidente moderno y en nuestra contemporaneidad el poder *sobre* la vida forma parte de todas nuestras categorías políticas actuales. Los totalitarismos pero también las democracias hallan su cifra en el paradigma inmunitario: la necesidad de sacrificio y destrucción de una parte para salvaguardar la vida de la comunidad. El Estado, con todas las transformaciones a las que asiste en este tiempo que es el nuestro, sería el lugar por excelencia de esa lógica sacrificial y la figura de una biopolítica positiva (la invocación de un poder *de* la vida) no aporta mayor claridad sobre el punto.

La recepción anglofoucaultiana: los *governmentality studies*

Si en la filosofía política italiana las categorías que prevalecieron fueron las de biopoder y biopolítica, en el caso de los estudios anglofoucaultianos existe una marcada tendencia a tematizar la cuestión del gobierno. Así, el mote de “anglofoucaultianos” remite a un conjunto de investigaciones que se nuclearon hacia fines de los años ochenta en torno de la red “Historia del presente” con epicentro en Londres, especialmente a partir de la temprana publicación de *The Foucault effect*³⁴. Una gran cantidad de trabajos de contenido predominantemente empírico fueron desarrollados entonces desde esa perspectiva teórica, dando lugar a lo que se denomina como *governmentality studies* (la gran mayoría de estos trabajos aún permanecen inéditos en castellano).

Por lo prolífico del grupo y por la rápida proliferación de los participantes en el campo de estos estudios (Niklas Rose, Peter Miller, Colin Gordon, Michel Dean y Pat O’Mailley son sólo algunos de sus

32 ESPÓSITO, R (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires, Amorrortu, p. 53.

33 “El hecho de que esta alternativa hermenéutica, interna a sus textos, haya encontrado una radicalización en los trabajos de Antonio Negri, por una parte, y de Giorgio Agamben, por otra, confirma la antinomia presente desde el principio en la elaboración foucaultiana de la biopolítica” ESPÓSITO, R (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Herder, Madrid, p. 20.

34 Esta obra publicada en 1991, antes de la publicación completa de los cursos de Foucault sobre la gubernamentalidad, incluía la única clase que hasta entonces circulaba (ver nota), más una serie de estudios que marcaban la recepción de esta problemática en el contexto político-intelectual anglosajón. MILLER, G; GORDON, C & MILLER, P. (1991). *The Foucault Effect. Studies in governmentality*. Chicago, University of Chicago.

principales referentes), la cantidad de trabajos no pueden ser considerados aquí. Sin embargo puede trazarse la perspectiva general que aúna los distintos y variados trabajos si se analiza el temprano artículo de Niklas Rose y Peter Miller “Cutting off the King’s Head”, que podría ser considerado un texto programático para esta tradición de estudios. Allí, los autores se proponen analizar desde la óptica de las racionalidades políticas y las tecnologías de gobierno el modo en que las “sociedades liberales avanzadas” reemplazan el Estado social de derecho por un conjunto de técnicas de subjetivación que orientan las conductas hacia la producción de individuos responsables. Retomando los análisis foucaulteanos sobre la gubernamentalidad neoliberal, propondrán estudiar la operatividad del gobierno evitando el lenguaje metafísico del Estado, de los partidos políticos, de la geopolítica o de las intenciones del gobernante, estudiando en su lugar las técnicas de cálculo y registro, el aprendizaje de hábitos de trabajo y de competencias profesionales, el diseño de los espacios y la interacción con las máquinas, el manejo de lenguajes abstractos, las técnicas de selección de personal, entre otros³⁵.

La tradición de investigaciones empíricas que a partir de allí se desarrollada ha sido objeto de algunos señalamientos críticos, entre los cuales nos interesa rescatar la perspectiva de un trabajo reciente de Bob Jessop³⁶. Su tesis principal es que los estudios anglofoucaulteanos se concentraron demasiado en los análisis a nivel micro dejando de lado la articulación que el propio Foucault realiza entre esa dimensión de análisis y la dimensión macro implicada en la figura codificadora y totalizante del Estado. Con ello quiere rescatar, contra cierto sesgo de los *governmentality studies*, la generalización del gobierno como el arte de conducir conductas tal como es problematizada en los cursos de 1978 y 1979, pero también la forma específica en que las prácticas gubernamentales se inscriben en proyectos políticos y económicos que trascienden la perspectiva de las disciplinas. En ese sentido, recuerda la insistencia de Foucault en señalar, hasta bien entrados los años ‘70, la manera en que el capitalismo requería de las técnicas de poder que disciplinario para extraer las energías de los cuerpos y transformarlos en fuerza de trabajo.

Según Jessop, más que limitarse a afirmar que el Estado es un *efecto*, los anglofoucaulteanos deberían estudiar los procesos de constitución efectiva de la forma Estado para explicar cómo éste puede actuar como si estuviera unificado. En lugar de hacer eso, estos autores se enfocarían únicamente en las tecnologías de gobierno y las racionalidades políticas a un nivel “micro” (la asunción individual del riesgo, las técnicas del *management* y el empresariado de sí, el desarrollo de la biomedicina y de las ciencias psi) descuidando esta importancia clave de la integración institucional de las relaciones de poder dentro la esfera estatal. Según esta crítica, una recepción más cabal de la obra foucaultea implicaría aceptar que la perspectiva gubernamental para estudiar al Estado no necesariamente significa hacer de él una categoría secundaria de la podríamos prescindir; por el contrario, dicha categoría seguiría ocupando una posición estratégica de importancia capital en el análisis y la práctica políticos.

5. CONCLUSIONES: LA CENTRALIDAD DEL ESTADO DESPLAZADO

Al repasar la recepción de los estudios de Foucault sobre el Estado por parte de los *governmentality studies* anglofoucaulteanos y las lecturas de la tradición biopolítica italiana, tanto en su ver-

35 Aquí consideramos una versión corregida y aumentada de ese artículo, algunos años después luego de la amplia circulación que tuviera originariamente. Ver: MILLER, P & ROSE, N (2008). “Political Power beyond the State: Problematics of Government”. *Governing the Present: Administering Economic, Social and Personal Life*, Polity Press, Cambridge.

36 JESSOP, B (2014). *Constituting Another Foucault Effect. Foucault on States and Statecraft*, en: http://bobjessop.org/2014/02/26/constituting-another-foucault-effect-foucault-on-states-and-statecraft/#_edn1

tiente negativa como en la positiva, advertimos que, más allá de las fuentes foucaulteanas abordadas y las lecturas que se haga de ellas, el posicionamiento de estos autores desemboca de cualquier manera en un marcado anti-estatalismo. Aun así, puede apreciarse una diferencia: si en el caso de los anglofoucaulteanos esto es una cuestión de escala de análisis, de énfasis y de los objetos de estudio definidos, en el caso de la biopolítica italiana el rechazo del Estado es más marcado. Esto es así en el caso más extremo de Agamben, que elabora el concepto de biopolítica en sentido fuertemente negativo, pero también en el caso de Negri y Espósito. Aunque en sus lecturas rescaten cierta idea positiva de biopolítica, en contra del biopoder que se ejerce sobre la vida, el Estado aparece siempre como el lugar del cual habría que escapar: dispositivo trascendente de dominación de la cual habría que sustraerse a través del éxodo de la multitud, o instancia que habría que abandonar para subjetivarse impolítica e impersonalmente a salvo del paradigma securitario de la inmunidad.

En contra de estas apropiaciones, a lo largo de este trabajo, hemos querido rescatar la potencialidad de una noción de gubernamentalidad como estrategia teórica que permite el análisis de lo político *en relación al* Estado, entendiendo que éste no es el lugar privilegiado y excluyente de la política (ésta se teje en relaciones de gobierno múltiples y heterogéneas) pero que, sin embargo, constituye un sitio de codificación del poder y un lugar de intervención de una importancia crucial para las matrices políticas de una sociedad. Desde la perspectiva de la gubernamentalidad —en su desplazamiento conceptual que integra y enmarca la cuestión biopolítica— el Estado es el efecto de un complejo juego de estrategias que no puede ser reducido a la actuación unívoca y orgánica de un actor unitario, homogéneo y estable. Antes bien, ha de ser concebido como el resultado complejo de un proceso conflictivo en el que se diferencian, se enfrentan, se articulan, y se disputan un conjunto heterogéneo de prácticas gubernamentales³⁷.

El Estado desde la perspectiva genealógica ha de ser considerado como la instancia global que codifica los efectos de poder local a través de complejos órganos de coordinación y centralización, emplazamiento en donde se pone en juego la economía general del poder de una sociedad, sitio clave de las diversas estrategias gubernamentales en donde las disciplinas encuentran su punto de condensación histórica y se articulan con las regulaciones biopolíticas y los mecanismos jurídicos del poder soberano. Aun cuando desde la óptica del paradigma del gobierno el modo de tratar con él sea hacerlo pasar por una rejilla de inteligibilidad que lo descompone en el prisma de un régimen variable de gubernamentalidades múltiples —tecnologías de gobierno y saberes de gestión, en fin, dispositivos de (des)regulación— el Estado no pierde su sitio central como lugar de codificación de las relaciones múltiples de poder y como lugar específico de intervención en relación a otras tecnologías de gobierno de lo social.

Pensamos que ésta es una de las perspectivas teórico-conceptuales más fecundas para pensar el Estado hoy, desde nuestra actualidad latinoamericana. Una lectura como esta implica la apropiación y el uso de la caja de herramientas teórico-metodológicas foucaulteanas, aún en contra de ciertas posiciones políticas del propio Foucault³⁸. Su fecundidad, creemos, reside en la posibilidad

37 Al respecto, resulta especialmente ilustrativa la idea de Jessop de una pluralidad de proyectos de Estado en pugna. Citada por LEMKE, T. (2007). "An indigestible meal? Foucault, governmentality and state theory". *Distinktion. Scandinavian Journal of Social Theory*, vol. 8, Issue 2.

38 Por ejemplo, allí donde dice "Podríamos decir, para concluir, que el problema político, ético, social, filosófico de nuestros días no consistiría tanto en tratar de liberar al individuo del Estado y de las instituciones del Estado, sino en liberarnos a la vez del Estado y del tipo de individualización que está relacionado con el Estado. Debemos promover nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo de esta clase de individualidad que nos ha sido impuesta durante siglos". Ver: FOUCAULT, M (2001). "Le sujet et le pouvoir", in: FOUCAULT, M (2001). *Dits et écrits II* (2001). *Op. cit.*, p. 1051.

de pensar una política que sea a la vez un exceso respecto de los límites históricamente demarcados del Estado, una articulación de ese exceso con esos límites y, por lo tanto, una rearticulación constante de la frontera de aquello que debe ser sostenido por el Estado y aquello que debe ser producido por otras formas del agenciamiento colectivo. Si pensamos en el devenir histórico de nuestras democracias luego del desarrollo de las tecnologías gubernamentales neoliberales, la fecundidad de un enfoque como éste, más allá de su potencialidad conceptual, gana en perspectiva histórica. La idea de la centralidad de un Estado desplazado posibilita comprender el rol estratégico que éste puede tener como espacio crucial en la disputa con las prácticas y los efectos de poder de las tecnologías gubernamentales que imponen o quisieran imponer las lógicas del mercado, sin descuidar la complejidad del aparato estatal que siempre puede ser –incluso a la vez– mecanismo de dominación o vía –sino de emancipación– al menos de democratización e igualación.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 19. N° 66 (JULIO-SEPTIEMBRE, 2014) PP. 67 - 77

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL

ISSN 1315-5216 ~ CESA - FACES - UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Pensar el Estado a partir de la filosofía de Alain Badiou

Thinking about the State Based on the Philosophy of Alain Badiou

Roque FARRÁN

CONICET/UNC, Argentina.

RESUMEN

En este artículo se presenta el concepto de estado que elabora Alain Badiou, en su dimensión ontológico-política, a fin de ensayar una modulación propia del concepto acorde con la especificidad de la problemática latinoamericana y la resignificación del Estado en los procesos políticos que tienen lugar en la región.

Palabras clave: Badiou, estado, ontología, política.

ABSTRACT

In this article, the concept of the state formulated by Alain Badiou is presented in its ontological-political dimension, in order to try a modulation belonging to the concept that agrees with the specificity of Latin American issues and the redefinition of the State in the political processes taking place in the region.

Keywords: Badiou, state, ontology, politics.

INTRODUCCIÓN

Hoy, quizás más que nunca, urge pensar el Estado. Sin dudas se trata de una necesidad de época a la que se ha arribado luego de una serie de contingencias históricas. La urgencia y su consecuente necesidad, no obstante, no se hayan tanto en el interior del Estado como en su exterior constitutivo, que lo atraviesa y excede: el sujeto político. Asimismo resulta necesario, a fin de dar lugar a la novedad que ello implica, proveerse lo más libremente posible de los materiales adecuados para dicho pensamiento. De allí que no ha de buscárselos —a dichos materiales— en los lugares históricos, metodológicos y referenciales más obvios o más frecuentados. La filosofía de Alain Badiou constituye en ese sentido —tal es mi parecer— un lugar único y para nada obvio, dados sus conocidos distanciamientos respecto a la cuestión estatal, para comenzar la indagación conceptual.

Es función del intelectual pensar el Estado. Asumo en nombre propio dicha tarea, desde el sesgo irreductible que me caracteriza. Considero necesario pensar el Estado, en primer lugar, porque éste por estructura *tiende* a no hacerlo¹ (su operación se reduce a contar y, como dice Badiou, el paradigma de esa operación es justamente el Censo); en segundo lugar, porque los restantes pensamientos se piensan por sí mismos, gozan de *autonomía relativa*, si cabe decir, en tanto y en cuanto nadie en su sano juicio solicitaría a un intelectual que le piense sus problemas políticos, éticos y/o afectivos. Esta última aserción, radical en apariencia, se desprende lógicamente de frecuentar la filosofía badiouana: una especie de ultra-estatalidad espectral —no asumida como tal por su autor— que no se deja reducir a ninguna de sus condiciones históricas, pero entre ellas *problemáticamente* habita.

Creo haber localizado el punto exacto donde Badiou retrocede, sin saber, ante su propia invención: el concepto genérico de estado. Al incorporar la teoría matemática de conjuntos a su teorización filosófica, ha abierto una posibilidad inédita para pensar el Estado desde otro lugar, múltiple y complejo, aunque luego haya optado por el puro autonomismo-nominalismo político de su amigo Sylvain Lazarus (*Anthropologie du Nom*)². La filosofía en su conjunto brinda muchos más recursos para pensar el Estado que el pensamiento político propiamente dicho. Pensar el Estado, hoy, presupone ciertamente haber atravesado la autonomía e irreductibilidad de lo político, pues el Estado en esencia desconoce la política *qua* pensamiento singular, pero la constitución del sujeto político *no* es sin Estado.

Badiou le da al Estado una determinación (meta-)ontológica que, no obstante, se singulariza en cada situación histórico-social³. En la distinción filosófica basada en la teoría de conjuntos, que él plantea entre *pertenencia* e *inclusión*, y así sucesivamente entre presentación y re-presentación, estructura y metaestructura, situación y estado de la situación, cuenta-por-uno de los elementos y cuenta-por-uno de las partes (todos ellos términos equivalentes a la primera diferencia de la serie), se abre una compleja red de novedosos conceptos a explorar en el sentido antes señalado. Pues es posible observar que la caracteri-

1 Tendencia ontológica que, no obstante, puede ser suspendida históricamente; es lo que aquí se trata de indagar.

2 Si bien Badiou no cesa de trazar distinciones entre el pensamiento político y el pensamiento filosófico, tanto en (BADIOU, A (2006). *Lógicas de los mundos: I*. Manantial, Buenos Aires. pp. 572-575), donde se extiende sobre la autonomía y no obstante compatibilidad de ambos pensamientos, como en *Compendio de metapolítica* donde sitúa la diferencia entre nombre y concepto: "Entendamos que aquello a lo cual el nombre abre el pensamiento, no siendo más pensable a partir de él mismo (dejando la política de poder ser pensada a partir de la política), no es más el índice en ruptura de la singularidad de un pensamiento, sino una noción que circula en campos heterogéneos, es decir, un concepto." BADIOU, A (2009). *Compendio de metapolítica*. Prometeo, Buenos Aires. p. 31. Quizás la reducción señalada obedezca más bien a la coyuntura política europea.

3 Coloco entre paréntesis el prefijo "meta" porque, en rigor, la ontología es para Badiou la matemática, mientras que las construcciones conceptuales basadas en sus axiomas y teoremas tienen más bien el estatuto filosófico de "metaontología". No obstante, en un sentido más amplio, se puede decir que frecuentaremos aquí formulaciones filosófico-ontológicas.

zación que da Badiou del concepto de “estado de la situación” es bastante más amplia y compleja que su traducción simple, en la situación histórico-social, como “Estado”.

La idea del presente escrito es transferir esa potencia del pensamiento filosófico y ontológico al Estado *in concreto*, a su problemática estricta, más acá de cualquier antiestatismo. O mejor: pensar bajo condición de los novedosos procesos políticos de reconfiguración estatal que ocurren en Latinoamérica. Pensar, desde ya, no quiere decir acudir a cifras, estadísticas o discusiones periodísticas sobre los pros y los contras de las medidas de gobierno. Pensar implica, entre otras cosas, formular conceptos en inusuales desplazamientos de dispositivos y prácticas. Así, veremos que es posible derivar de las determinaciones ontológicas badiouanas, como también de algunas alusiones políticas suyas —excepcionales respecto a la caracterización típica del Estado, e. g., el revolucionario de Estado—, distintas orientaciones para el pensamiento de la época.

2. ORIENTACIONES DE PENSAMIENTO

Hay que tener en cuenta, como principio sistemático de lectura, que en *El ser y el acontecimiento*⁴ (I y II) cada nuevo concepto es presentado a partir de tres meditaciones diferentes, dispuestas de manera sucesiva pero que conceptualmente se hallan entrelazadas para producir una comprensión acabada del mismo: i) meditaciones metaontológicas, ii) meditaciones textuales, iii) meditaciones conceptuales. Así, en el caso del concepto de estado, abordado primero desde el punto de vista metaontológico, Badiou plantea una serie de caracterizaciones novedosas en relación al *impasse* ontológico del ser⁵ —y de las distintas orientaciones de pensamiento que de allí se desprenden— que luego, en la meditación textual dedicada a medir ese concepto de estado con algunas proposiciones elementales del marxismo, se pierden o bien no son retomadas.

Cuando Badiou define en el primer capítulo de esta serie, el *conjunto potencia* de una situación cualquiera (conjunto de partes o sub-múltiples que luego identificará —en términos histórico-políticos— al Estado), lo define como un “múltiple nuevo” en cuya diferencia con la situación (conjunto de partida α) se juega el *impasse* del ser y las distintas orientaciones de pensamiento que conducirán posteriormente a la formación del sujeto y la verdad:

El conjunto de los múltiples que pertenecen a α es, ciertamente, el mismo α , presentación-múltiple de múltiples. El conjunto de los múltiples incluidos en α , o subconjuntos de α , es un múltiple nuevo, $p(\alpha)$, cuya existencia, una vez supuesta la de α , queda garantizada sólo por una Idea ontológica especial: el axioma del conjunto de los subconjuntos. Esta diferencia entre α (que cuenta por uno las pertenencias o elementos) y $p(\alpha)$ (que cuenta por uno las inclusiones o subconjuntos) es, como veremos, el punto en el que reside el *impasse* del ser (...) He afirmado que α y $p(\alpha)$ son distintos. Pero, ¿en qué medida? ¿Con qué efectos? Este punto, en apariencia técnico, nos llevará hasta el Sujeto, hasta la verdad⁶.

4 BADIOU, A (1999a). *El ser y el acontecimiento*. Manantial, Buenos Aires; y BADIOU, A (2008). *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento*, 2. Manantial, Buenos Aires.

5 El *impasse* ontológico Badiou lo circunscribe a partir de la imposibilidad de deducir de un conjunto infinito la cantidad del conjunto de sus partes (conjunto potencia). Lo expongo a continuación.

6 BADIOU, A. (2008). *Op. cit.*, pp. 99-100.

Como mostrará Badiou en el capítulo dedicado a presentar las distintas orientaciones de pensamiento⁷, el problema del exceso entre un conjunto infinito y el conjunto de sus partes, o sea la indeterminación ontológica cuantitativa, puede ser abordada de diversos modos, esto es: constructivamente, genéricamente, trascendentalmente o mediante la asunción de un acto sin garantías. Si bien el marxismo y el psicoanálisis cifran el paradigma del acto-sin-garantías y, por ende, de la constitución subjetiva novedosa que indaga Badiou, resulta claro que ello se conecta con la orientación genérica de pensamiento que él mismo formula a partir de las elaboraciones matemáticas de Paul Cohen.

Por lo tanto, podemos adelantar que el problema de la indeterminación ontológica cuantitativa del estado de cualquier situación (conjunto potencia, metaestructura, representación, etc.) está *sujeto* también a la resolución que se le dé según las distintas orientaciones de pensamiento señaladas. Políticamente hablando, esto quiere decir que el Estado puede ser pensado constructivamente, trascendentalmente, genéricamente, o *destitutivamente* si se quiere (e incluso la perspectiva del acto pueda ser asumida genéricamente desde el interior del propio Estado, tal como sucede en el ejemplo que da Badiou del “revolucionario de Estado”). Es decir, a partir de la riqueza conceptual que abre la dimensión ontológico-matemática en el pensamiento filosófico badiouano, se podría desprender toda una teoría del Estado que encuentre, quizás, algunos precedentes en la tradición más clásica de la filosofía política. Pero no es esta mi intención, sino pensar de acuerdo a los acontecimientos políticos del tiempo que nos involucra; pensar bajo condiciones históricas concretas lo que nos toca vivir y formular conceptos acorde a ello, en immanencia al ser (en) común.

Por eso mismo no se puede dejar de lado la dimensión ontológica del pensamiento que complejiza dichas condiciones históricas. De hecho, los términos ontológicos primitivos que Badiou presenta como una “tipología del ser” configuran la piedra de toque de las elaboraciones conceptuales históricas que luego desarrollará sobre el acontecimiento, el sujeto y la verdad. Así, en la meditación conceptual que responde al tratamiento del estado de situación⁸, y su consecuente oscilación entre trascendencia (separación) e immanencia (ligazón) respecto a la situación propiamente dicha, discierne múltiples que son presentados y re-presentados (normales), presentados pero no representados (singulares), y representados pero no presentados (excrecentes). Hay que tener en cuenta esta complejidad tipológica para no caer en simplificaciones abusivas.

Pues el pensamiento, como cualquier materia, corre siempre el riesgo de caer en dos peligrosos extremos: la fosilización y la evaporación. Hay que estar atentos por tanto a las repeticiones y estribillos monocordes que conducen a la primera, como también a la fugaincesante y la digresión ilimitada que conducen a la segunda. Hay que encontrar, entonces, el medio adecuado donde el pensamiento apuesta su infinitud en acto. Cualquier pensamiento que pretenda volverse sobre las condiciones materiales de posibilidad que lo *sobredeterminan* —y por las cuales se sostiene— corre el riesgo de abismarse en la inconsistencia; de allí puede surgir lo execrable del pensamiento como fin, finitud o canallada espuria del tiempo. Por eso, quizás se trate ante todo de pensar la *excrecencia* como lo que es en efecto, o sea ontológicamente: un múltiple presentado pero no representado (efecto alucinado de la cuenta estatal). En otros términos: un fantasma, eso que hay que atravesar sin miedo porque es el medio infinito del pensamiento posible y sus representaciones o formas fallidas (como supieron ver los averroístas⁹). Atravesar el Estado, el fantasma, el medio, para captar su potencia

7 *Íbid.* pp. 313-317. Cf. Meditación 7.

8 *Íbid.* pp. 111-121. Cf. Meditación 8.

9 Véase la excelente lectura de esta tradición casi olvidada de pensamiento que nos propone COCCIA, E (2008). *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

(negativa y positiva), su indeterminación ontológica, y así cifrarla. Eso que da lugar al acontecimiento y sobre todo a su continuación en un procedimiento genérico de verdad. Acontecimiento y Estado no se oponen simplemente, ya lo veremos.

En este sentido, una indicación concreta para salir de la vieja dicotomía entre reformismo y revolución, anticipo, se puede encontrar casi al final de la ya citada meditación 27 de *El ser y el acontecimiento*.¹⁰ Si se leen atentamente las diversas orientaciones de pensamiento que plantea allí Badiou, a partir del impasse ontológico señalado, habría entonces varias alternativas más –de las cuales sólo la primera y la última responderían parcialmente al viejo esquema binario. 1) El *construccionismo*: sería la subordinación del exceso de lo múltiple a lo deducible por un lenguaje claramente establecido; allí lo que no puede ser discernido directamente *no es*. 2) El *trascendentalismo*: implica la regulación de lo múltiple por arriba, eminentemente jerárquica y cerrada de una vez por todas; queda supeditada por tanto al encuentro de un significante supremo. 3) El *genericismo*¹¹: se ocupa en cambio de enlazar los múltiples indiscernibles y componerlos en su misma heterogeneidad, sin discriminación alguna basada en rasgos o predicados. 4) La *doctrina del acontecimiento*: transversalmente a las alternativas anteriores, asume la desmesura de lo múltiple de un modo singular y lo nombra.

Desde mi punto de vista, la primera opción reduce *normalmente* la política al derecho. La segunda, en cambio, reduce *anacrónicamente* la política a la religión. La cuarta, si no va ligada a la tercera, se reduce *ocasionalmente* a un puro esteticismo o moralismo nominal. Sólo el juego complejo entre estas dos últimas orientaciones, abre *eternamente* el espacio a la verdadera política. No es ni reformista ni revolucionaria; es más bien genérica, emancipadora, no-toda y fallida en *última instancia*. Examinaré algunos de estos conceptos en el próximo apartado.

3. LA PROBLEMÁTICA DEL ACONTECIMIENTO

Badiou tiene mucho cuidado en distinguir, al tiempo que las piensa conjuntamente, filosofía de política. Pues trata a toda costa de evitar la identificación terminológica y tópica que conduciría a la “sutura” e, *ipso facto*, al desastre de pensamiento que ello implica¹². Sin embargo, tampoco es cuestión de efectuar una clara división del trabajo donde cada quien se arregle por su propia cuenta (dispersión que le hace el juego al capital); hay composibilidad y la filosofía sólo puede practicarse, en efecto, bajo condición de procedimientos reales (impropios) que no son ella misma. En cuanto a la política como condición de la filosofía, no acaece de manera global e indiferenciada sino siempre en modos localizados históricamente (sitios al borde del vacío donde la indeterminación es objetiva: falla la cuenta estructural). Por eso, en lugar de atender a los conceptos y enunciados badiouanos de forma abstracta y general, conviene resituarlos en función de una indagación concreta, ligada a

10 BADIOU, A (1999a). *Op. cit.*, pp. 314-317.

11 Me interesa particularmente citar esta orientación porque liga la cuestión ontológica del estado con los procesos de nominación de lo indiscernible, lo que abre la posibilidad directa de pensar políticamente dicha función genérica: “Se pretende mostrar, a través de una doctrina desarrollada de los indiscernibles, que son ellos los que componen lo esencial del campo donde *opera el estado*, y que todo pensamiento auténtico debe, antes que nada, forjar los medios para la aprehensión de lo cualquiera, de lo múltiplemente-semejante, de lo indiferenciado.” BADIOU, A (1999a). *Op. cit.*, p. 315 (cursivas mías).

12 La cuestión de la sutura es un tema capital en la filosofía de Badiou, lo aborda en múltiples lugares. Véase para más detalles: BADIOU, A (1999b). *Manifiesto por la filosofía*. Nueva Visión, Buenos Aires; y BADIOU, A (2002). *Condiciones*. Siglo XXI, Buenos Aires.

acontecimientos locales, singulares e históricos. Tal es el caso, pienso, de lo que sucede en Latinoamérica y, más particularmente, en Argentina.

En nuestro país, la indagación política actual atraviesa ineludiblemente el problema del Estado, ya que éste fue vaciado de manera inescrupulosa por quienes gobernaron el país durante los años 90, mediante la aplicación obediente del programa neoliberal dictado por organismos como el FMI y el BM, lo cual condujo a una profunda e inexorable crisis política, económica y social (el célebre estallido social de 2001). Sin dudas ello produjo un desfondamiento radical (en varios sentidos) del Estado, y la situación social mostró sus múltiples inconsistencias. Hay que pensar, en consecuencia, si esta crisis constituyó o no un verdadero acontecimiento político —en el sentido badiouano del término— para, recién luego, tratar de aclarar cómo se pone en juego la dimensión estatal y la subjetividad política en cuestión.

Primero hay que situar elementalmente el concepto de acontecimiento: se trata de un suplemento azaroso que surge a partir de una falla en la situación (ley o estructura), por la cual queda visibilizado retroactivamente el vacío en que ésta se funda. Como el acontecimiento emerge en eclipse (es por esencia fugaz) lo único que queda de él es el nombre que afirma, apenas, su tener-lugar-más-que-el-lugar (algo *más* que la estructura). De allí la importancia del enunciado que, en el caso de una política verdadera, es una *prescripción*. Producir un enunciado no es, por ende, decir cualquier cosa; no responde al orden lógico proposicional ni tampoco lo rige el sentido común de la frase (más o menos ornamentada). Un enunciado sólo puede estar motivado por un acontecimiento excepcional, histórico, en el sutil punto de quiebre que se produce entre las diversas capas del sentido. Un enunciado no apunta pues a una referencia determinada ni a un programa establecido, encarna más bien una promesa por cumplir, afirmada infinita y genéricamente. Si se tiene la fortuna de encontrarlo, al enunciado-acontecimiento, se deberán extraer de allí todas las consecuencias posibles, y eso hace a los *sujetos de verdad*. Si no, por supuesto, siempre queda a mano la animalidad idealizada¹³.

Repaso brevemente a continuación algo que he esbozado en otro lugar para pensar, según una lectura propia de las fórmulas lacanianas de la sexuación, cómo se inscribe la lógica acontecimental en las paradojas de la ley y el estado. Lacan ha tratado de reescribir la lógica clásica aristotélica en función de sus hallazgos clínicos y de algunas novedosas elaboraciones de la lógica matemática¹⁴, para hacerlo dispone dos modos heterogéneos aunque articulados de inscripción de los seres hablantes, en relación a la función que clásicamente en psicoanálisis se denomina *fálica*. Es decir, ya no se trataría de tener o no tener el falo (sustantivo) sino de cómo nos inscribimos en tanto seres hablantes respecto a la ley (función) que nos constituye como tales. Voy a tratar de mostrar esta complejidad en cuatro tiempos que se encuentran co-implicados.

Primero. Es necesario, para que una totalidad o un orden legal cualquiera se constituyan ("para todo x , x cumple la función F ": $Vx. Fx$), que *ex-sista* una excepción al mismo ("existe al menos un x que no cumple la función F ": $Ex. \neg Fx$) que marque un límite; eso es lo que permite la reunión, la consistencia básica elemental de un conjunto cualquiera. Es lo que sucede del lado masculino de las fórmulas de sexuación, el lado del Todo. *Segundo*. El asunto es que dicha excepción, mítica o lógica, sustancial o funcional, que *habrá sido* acontecimental en un principio (interrumpiendo una normatividad y normalidad previas), tiende a imaginarse, a hipostasiarse, es decir a fijarse de manera inexorable y a generar toda la serie de jerarquías conocidas de intérpretes, sacerdotes, funcionarios,

13 Véase BADIOU, A (2004). *La Ética: ensayo sobre la conciencia del Mal*. Herder, México.

14 Véase para una presentación ordenada de estos desarrollos lacanianos: LE GAUFÉY, G (2007). *El notodo de Lacan*. El cuenco de plata, Buenos Aires.

etc. (es la historia típica de las instituciones). *Tercero*. Entonces es necesario a su vez negar esta excepción, lo que se (pr)escribe, del lado femenino, en el lugar de la universal negativa: no existe *uno* que diga *no* a la función y se exceptúe de ella (-Ex. -Fx). Lo cual paradójicamente, lejos de clausurar, abre al *notodo* (-Vx. Fx) pues al no haber excepción, no hay límite ni totalización, ergo las posiciones se inscriben en la función o ley a su modo, que es siempre singular. *Cuarto*. Esto último es lo que abre nuevamente la posibilidad de un nuevo acontecimiento singular que asuma la ley de modo inédito, immanente, y más riguroso que lo establecido jurídicamente y regulado por intérpretes y legistas. Con más rigor porque no hay ni *una* excepción a la ley, lo cual no permite hacer un todo con límite o frontera que distinga interior y exterior, por lo tanto la ley es asumida en inmanencia absoluta. Podemos decir que de este lado de las fórmulas la ley simbólica bordea lo real (sin límites o litoral), mientras que del lado masculino la conjunción que prevalece es la de simbólico e imaginario (las convenciones y protocolos).

Aclaración suplementaria a lo que antecede. Generalmente se hace del no-todo la negación simple del Todo, es decir aquello que lo descompletaría. Nótese que aquí, en cambio, la cuestión es más compleja pues justamente se busca evitar ese binarismo típico: lo que niega al Todo es, en primer término, la *excepción* misma que le da su consistencia, por ende sólo la negación de esa excepción –que en tanto no estamos en un *topos* clásico no nos devuelve a la normalidad jurídica sin excepción– abre la posibilidad del no-todo como afirmación contingente de partes que exceden la ley al asumirla en inmanencia. Podría decirse que se tienen que producir dos negaciones distintas para que el *notodo* emerja en su rigurosa singularidad genérica: asumir sin reservas la ley es lo que verdaderamente la des-totaliza, la desactiva o desapropia de sus usos habituales y la abre, en ese mismo acto, al juego de las series paradójicas. Lo que no dicen los comentaristas de las fórmulas lacanianas (Badiou, Milner, Copjec) es que, justamente, entre la negación del Todo y del Uno lo que se habilita es la (com)posibilidad de partes-sin-todo, partes suplementarias que exceden cualquier totalización porque la de-suponen, esto es, múltiples de múltiples (afirmo: una ontología de lo múltiple infinito se expone ya en las escrituras lacanianas de las fórmulas de sexuación, algo que Badiou no suele tomar en cuenta en sus críticas a un Lacan “precantorian”).

Con estas precisiones conceptuales, estamos en condiciones de pensar cómo ocurre la inscripción del acontecimiento que da lugar a un sujeto político, sin suponerlo simplemente como lo contrario al Estado o a la Ley. Si partimos del carácter excepcional que ostenta el acontecimiento, según lo dicho, ¿de qué lado de las fórmulas de la sexuación podría éste inscribirse? Por su misma excepcionalidad, quizás el gesto automático –vale decir, el de la mayoría de los críticos al concepto badiouano de acontecimiento– lo inscribiría del lado del Todo masculino, y así entraría en concordancia con el paradigma del soberano schmittiano; por ende el sujeto político sería lisa y llanamente el que decide *siempre* el estado de excepción.

Sin embargo, hay dos cuestiones fundamentales que se pasan por alto en esta inscripción automática y a la vez automatizante del acontecimiento, vinculada sólo a la palabra “excepción” y no a un entendimiento de la complejidad del concepto. Una es que Badiou no se ha cansado de repetir en innumerables ocasiones que el acontecimiento no sólo es indecible, en cuanto a su pertenencia a la situación y a la ley, sino que es anónimo e in-significante, y más que objetar la ley es suplementario a ella, es *translegal*; que ocurre así sin fastos ni oropeles, sin grandes anuncios o ceremonias; que no es un comienzo absoluto ni un corte radical con la situación; y que lo que lo define como tal es el trabajo fiel del militante que se da a posteriori y lo resignifica retroactivamente.

Otra cuestión que se pasa por alto, habitualmente, es que la teoría ontológica del Estado que presenta Badiou, sustentada en la teoría de conjuntos, es la que da cuenta del exceso y por lo tanto de la excepcionalidad constitutiva del Estado respecto a la situación histórico-social; es decir que asume de entrada y desarrolla rigurosamente la 8ª tesis benjaminiana que afirma *que vivimos en es-*

tado de excepción, que la excepción ha devenido la regla. Y como bien señalan Santner y Reinhard¹⁵, Badiou al igual los pensadores del mesianismo parte de esta caracterización para sostener que el acontecimiento es en realidad la interrupción de la interrupción soberana: una interrupción de segundo orden. Pero habría además que suponer una tercera interrupción, no tematizada por aquellos autores, esta vez de la conexión fiel que indaga un procedimiento de verdad sobre el acontecimiento mismo, una suerte de re-anudamiento que se despliega en inmanencia a la situación histórica y sus múltiples¹⁶. Volvamos al acontecimiento.

Entonces, ¿deberíamos inscribir el acontecimiento del lado del no-todo, es decir, donde se asume la ley sin reservas y se destotaliza su cumplimiento? Quizás, pero antes de operar de manera clasificatoria y distributiva, con un lado y otro de las fórmulas de sexuación, habría que exponer la complejidad misma del concepto de acontecimiento. Porque, como mostraba anteriormente, el acontecimiento exige también un punto de excepcionalidad efectiva y la nominación de lo que excede a la situación. Y es ahí mismo (sobre todo en el procedimiento político, tal como lo piensa Badiou) donde se confronta cuerpo a cuerpo el poder de la ley y el Estado, o sea donde se trata justamente de cifrar o medir la indeterminación de ese poder, que la nominación política acontecimental re-comienza un procedimiento genérico de verdad, y por lo tanto se juega allí un punto de indiscernibilidad local entre el exceso estatal y el exceso acontecimental que lo fija. Como dice Badiou en su *Compendio de metapolítica*:

La verdadera característica del acontecimiento político y del procedimiento de verdad que implica, es que un acontecimiento político fija el error, asigna una medida a la superpotencia del Estado, fija la potencia del Estado. Por consiguiente, el acontecimiento político interrumpe el error subjetivo de la potencia del Estado¹⁷.

Es decir que de algún modo el acontecimiento hace de bisagra o gozne entre un lado y otro de las fórmulas y sus lógicas heterogéneas: su carácter excepcional evanescente lo identifica al Estado, al cifrar la medida errante de su poder, pero al asumir sin reservas la ley que lo constituye, al negar que esa excepción sea *todo lo que hay*, en el mismo acto lo destotaliza y lo abre, así, tanto a la multiplicidad temporal de acontecimientos pasados y porvenir como a la multiplicidad espacial de acontecimientos producidos en otros procedimientos de verdad. El no-todo es lo que permite pensar el acontecimiento en su pluralidad temporo-espacial y no tomarlo como un comienzo absoluto (lo que desea el izquierdismo especulativo).

Esta serie de conceptualizaciones permite pensar una posición de inmanencia al poder que lo destotaliza o pluraliza radicalmente, y ubicar la célebre afirmación de Néstor Kirchner que sostiene: *El estado somos todos*. No que el Estado constituya una totalidad autosuficiente, sino que cada quien puede forzar singularmente su pertenencia a la situación sabiendo que *a priori* no hay nadie que esté excluido. La inclusión no puede ser una prescripción totalitaria y homogeneizadora sino una posibilidad incondicional de poder abierta que, *justamente*, puede ejercerse de infinitos modos posi-

15 ZIZEK, S; SANTNER, E & REINHARD, K (2010). *El prójimo. Tres indagaciones en teología política*. Amorrotu, Buenos Aires.

16 Esto lo he desarrollado en un artículo próximo a salir en una publicación colectiva sobre *ontologías políticas del sujeto*, cuyo título tentativo -el del artículo- sería: "Para una crítica del Estado y un nuevo concepto de lo político: el anudamiento del sujeto".

17 BADIOU, A (2009). *Op. cit.*, p. 112.

bles, haciéndose lugar y tiempo, siempre singulares e irreductibles entre sí, aunque comunes y genéricos (orientados por el *sentido único* que abre el enunciado-acontecimiento).

Asimismo, entender la lógica impura de la sobredeterminación estatal evita caer en rígidos determinismos o en su contracara: el escepticismo reinante. Pues lo que no llegan a captar los pensamientos signados por el determinismo –y por ende tampoco los de-signados escépticos– es que la función estatal del *para-todos*, promulgada por los gobiernos de la región, no es meramente coercitiva y totalizante, sino que constituye una función genérica (literal) de disponibilidad abierta a cualquiera; su fuerza y, llegado el caso, su poder destructivo se localizan sólo ante aquellas estructuras de poder que quieren sostener privilegios, excepciones, exclusiones y restricciones a lo que dispone esta ley de leyes (hospitalidad incondicional que no puede reducirse a la sola apertura económica).

4. EL RETORNO DEL ESTADO

El verdadero nombre del acontecimiento político, tras el estallido social de 2001 que mostró la inconsistencia de la situación en que se encontraba –o más bien perdía– el país, habrá sido entonces: “El estado somos todos”. Enunciado político eminentemente prescriptivo surgido del vacío antecedente que, en su misma enunciación, exige redefinir en futuro anterior cada uno de los términos que lo componen: el *ser plural*, el *todo* y, por supuesto, también el *Estado*. Ajustar y desajustar la trama histórica en la cual tales términos resultan operantes exige, a su vez, trabajar en distintos niveles discursivos y prácticos que se cruzan sin confundirse: filosofía, ontología, política, psicoanálisis.

Lo paradójico es esta torsión por la cual el acontecimiento político es nombrado justamente desde el interior –¿pero qué interior, si se encontraba estallado?– del Estado¹⁸, debido a su desfondamiento radical (lo cual en nuestro caso particular, repito, tiene doble sentido). Pues es precisamente de ese vacío o inconsistencia, que sólo de manera negativa indicaba el *dictum* “que se vayan todos”, de donde emerge la nueva prescripción: “El estado somos todos”, cuya formulación exige reinventar el estado, el ser, la totalidad. A partir de allí se inaugura una nueva subjetividad política a la cual se intenta problemáticamente serle fiel en el decir, pensar y hacer.

Sin embargo, como veíamos anteriormente, se abren distintas orientaciones de pensamiento ante la indeterminación ontológico-política que cada crisis pone en escena. Hay quienes insisten sólo en la destitución. Así por ejemplo, para un autor postestatalista como Lewkowicz: “Que se vayan todos abre la posibilidad, y luego la necesidad, de pensar sin Estado (...) Pensar sin Estado –precisa– no refiere tanto a la cesación objetiva del Estado como al agotamiento de la subjetividad y el pensamiento estatales”¹⁹. Por supuesto, es fácil acordar con Lewkowicz que 2001 significó el desfonda-

18 Por una cuestión de espacio y porque lo he hecho ya en otros lugares, no desarrollaré el ejemplo más contundente que da Badiou sobre cómo la subjetivación política puede ser asumida desde el interior del Estado, cuando se ha aceptado su irreductible separación. Así lo presenta él mismo: “En efecto, lo que constituye la subjetividad transmundana de la figura del revolucionario de Estado es justamente que él intenta hacer prevalecer la separación entre Estado y política revolucionaria, con la tensión particular de que *lo intenta desde el interior del poder del Estado*. La figura en cuestión no existe, por consiguiente, sino bajo la presuposición de esta separación”. BADIOU, A., (2008). *Op. cit.*, p. 575. Supone pues una “matriz política invariante” en la cual “una gestión realmente política del Estado somete las leyes económicas a las representaciones voluntarias, lucha por la igualdad y combina, en dirección de la gente, confianza y terror” (*Ibid.*, p. 38). La voluntad o el deseo político se afirman contra la subordinación a la pretendida objetividad de las leyes económicas; la igualdad se afirma contra las jerarquías de poder establecidas; la confianza se afirma contra la sospecha y destimación de las masas (de la multitud); y el terror se afirma contra el “libre juego de la competencia de mercado” (*Ibid.*, p. 44).

19 LEWKOWICZ, I (2008). *Pensar sin estado: la subjetividad en la era de la fluidez*. Paidós, Buenos Aires. p. 10. Este autor es quizás uno de los pensadores más lúcidos que produce el desfondamiento del Estado, al menos como era éste su-

miento radical del Estado y de las subjetividades que en él encontraban su anclaje; pero además, es allí mismo donde se muestra la inconsistencia de la estructura y se cifra la indeterminación estatal que (re)comienza la verdadera política-*genérica*, en el sentido badiouano. Incluso dicho recomienzo nos habilita a no retroceder en repensar la cuestión del Estado y de las subjetividades que lo exceden a partir de distintas orientaciones de pensamiento.

Habría que decir además que, a la inversa, la verdadera política no responde al orden estricto de la necesidad, sino a la apertura de *nuevas posibilidades* por ella habilitadas, tras haber localizado un imposible en situación. Pensar, luego, bajo condición estricta de esas nuevas posibilidades, implica sí algo del orden de la necesidad (otra necesidad). Como bien dice Badiou, incluyendo el tema de la comunidad para criticarlo:

La sumisión de la voluntad política al tema de una necesidad de la comunidad, como figura del bien en política, dispone esa voluntad en el campo de la sofística. No es entonces sorprendente que esa voluntad, largamente representada como voluntad de justicia, se agote hoy bajo el argumento sofístico que nos domina en su forma retornada, y que es el siguiente: puesto que la comunidad es imposible, la política de emancipación no representa ningún bien (...) De ahí que toda política es –continuando el sofisma– primordialmente gestión de lo necesario²⁰.

La posición filosófica de Badiou, al contrario de la sofística actual, sostiene que una política emancipatoria es practicable, incluso hoy, sin comunidad soñada alguna²¹, pues: “tiene aunque parezca imposible un real en su imposibilidad misma (...) Ese real es el de la prescripción subjetiva, que hará respecto del mundo, no totalmente nada, sino lo que es posible hacer, así sea bajo la ley real de

puesto hasta la crisis que lo muestra como tal; así expone Lewkowicz esta condición: “...el estado es el precedente de los precedentes, es la condición que sienta precedente. El Estado organizaba un sistema de certezas, unos discursos, una contabilidad, un control, unas instituciones. El modo en que cada cuerpo estaba contado en un registro le fijaba el ser” (*Ibid.* p. 223). Analiza también cómo el Estado, en tanto metainstitución, era condición de posibilidad de todas las instituciones, le da un carácter cuasi ontológico –aunque no lo llame así– vinculado a la ley simbólica, pero no sitúa justamente el doble carácter de la ley (que he tratado de exponer en la diferencia entre lógica del Todo y del no-Todo). Se podría decir, de una manera un poco simplista, que el Estado al igual que la función del padre, la ley, la tradición o cualquier otra institución simbólica, es condición de posibilidad e imposibilidad al mismo tiempo, más que objeto de conocimiento, dominio, ocupación o rechazo. Y, por ende, presenta una doble vertiente: i) la del cierre o fijación de términos y condiciones, que puede devenir mortífera en tanto exige la renuncia pulsional y la sumisión del sujeto que vuelve a esta última –la pulsión– agresivamente contra él (el superyó); ii) la de la apertura y orientación hacia nuevas posibilidades, que baliza el goce y habilita sublimaciones imprevistas (el ideal del yo), lo cual se inscribe en aquella indicación lacaniana de ‘prescindir del padre a condición de servirse de él’. De allí que el Estado no se reduzca necesariamente a una potencia de cuenta sino también de nominación y resignificación que acontece imprevistamente en el espacio social, pero que sólo esta instancia, simbólica por excelencia, puede habilitar.

20 BADIOU, A (2002). *Op. cit.*, p. 207.

21 Otro modo de formularlo es el que presenta J.-L. Nancy: “La política no tiene la tarea de trazar la identidad o el destino de lo común, sino de dictar las reglas –incluso al infinito– de la justicia (por lo cual tiene que ver con el poder). Mientras lo común pone en juego la existencia (por lo cual tiene que ver con el sentido). Y es de la distancia entre el sentido y el poder de lo que se trata aquí. Uno no excluye ciertamente al otro, pero tampoco lo sustituye (lo que no anula la legitimidad de la revuelta sino que disloca sus horizontes). Lo teológico-político absorbe a la vez el poder como el sentido, la justicia y la existencia, de modo que lo político termina por reabsorber en sí a lo común (o viceversa). Y, es más, ya no se comprende qué cosa signifiquen ‘común’ y ‘político’. Es esto lo que nos vuelve tan perplejos ante la palabra ‘democracia’. Se trata entonces de pensar el intervalo entre lo común y lo político: no se pertenece a uno de la misma manera que se pertenece al otro, y no ‘todo’ es ‘político’. Así como no ‘todo’ es ‘común’, puesto que lo ‘común’ no es un todo y no es una cosa. Entre el poder y el sentido hay proximidad y hay distancia, hay –a la vez– una relación de poder y una relación de sentido... Tal vez sea una forma inédita de relación del hombre consigo mismo, que no podría ser ‘el final de sí mismo’ (si éste es el fundamento de la democracia) sin distanciarse también de sí, para impulsarse más allá.” NANCY, J.-L. “Tres fragmentos sobre nihilismo y política”, in: ESPOSITO, R; GALLI, C & VITIELLO, V (2008). *Nihilismo y política*. Manantial, Buenos Aires.

lo imposible”²². Los enunciados prescriptivos de una política emancipatoria son *reales* en tanto han sido extraídos del vacío mismo de la situación antecedente y de su necesidad inmanente, objetiva, carecen entonces de referencia en lo que se cuenta y valora de manera convencional, pero esa misma ausencia definida les brinda su carácter objetivo. De igual modo, también es real la subjetividad política que sigue e indaga fielmente en situación las consecuencias de esos enunciados, justamente por lo que ellos abren y (com)posibilitan antes que por un examen concienzudo, reflexivo u objetivista de la realidad. Además, como dice Badiou, no existe ningún protocolo analítico, o exterior, que permita evaluar si estamos o no ante un acontecimiento político: “La existencia de una política de emancipación no depende de un examen de la situación (...) Se dirá también que la existencia de una política de emancipación no es inferible si uno se sitúa en el exterior de su proceso. Tal política se encuentra, no se observa”²³.

Entonces hay que decir: el estado somos todos pero *no-todos somos Estado*. El ser del no-todo no se constituye en simple oposición exterior, como vimos, su objeción al efecto totalizador es inmanente y afecta sólo los predicados característicos, por eso su adhesión estatal a la ley es aún mayor, más rigurosa, pues es incondicional: responde al exceso de cuenta de las partes, en tanto múltiples de múltiples (sin Uno). Ese exceso inapropiable es, sobre todo, lo que un buen gobierno debe cuidar y habilitar para que se produzca –se encuentre– en los más diversos campos.

Es cierto, finalmente, que hay una violencia irreductible en el trato con los otros. Se trata, pues, de asumirla. Los que hablan de libertad de mercado, de individualismo a ultranza y de competencia generalizada, no la asumen: destruyen y aplastan al otro en nombre de un orden incuestionable. Si hay una violencia pura, como creía Benjamin, ella no puede provenir de los fenómenos naturales, ni siquiera sobrenaturales, sino del modo explícito en que los hombres dirimimos nuestros asuntos comunes. El Estado es la única instancia humana que puede aplicar esa violencia irreductible de modo igualitario, único, para que de ahí en más cada quien haga valer su diferencia específica sin remitirla a ninguna escala de valor predeterminada. Por supuesto, no podría tratarse de una violencia que *instaura o conserva* el derecho sino que lo suspende y anuda a cuestiones de índole política, ética y epistémica que ampliamente lo exceden.

Sin embargo, si hay algo que sostiene a nivel ideológico la reproducción del estado capitalista actual, no es la estupidez del común (como le gusta creer a nuestra *intelligentsia*), sino la creencia generalizada de que hay o puede haber en algún punto *goce en común* (que nos involucra a todos y a todas); ese fantasma criminal contamina y vicia cualquier ideología menor, subsidiaria del gran instrumento equivalenciador que instaura el capital, sea cual sea el valor de cambio empleado en la ocasión. El día en que se entienda completamente que el goce guarda una opacidad irreductible, de la cual sólo –y solo– cabe hacerse cargo, ese día, la máquina que nos reproduce cesará en el acto de funcionar. Mientras tanto seguiremos conectando por partes lo genérico, ese común inasible a cualquier predicado unificante y pretensión totalizadora que se sustrae al equivalente general.

22 BADIOU, A (2002). *Op. cit.*, p. 210.

23 *Ibid.*, pp. 223-224.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA – AÑO 19. N° 66 (JULIO-SEPTIEMBRE, 2014) PP. 79 - 93

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL

ISSN 1315-5216 – CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Soberanías heridas de muerte, Estados llenos de vida

Mortally Wounded Sovereignties, States Filled with Life

Ana Paula PENCHASZADEH y María Luciana ESPINOSA

IIGG, Universidad de Buenos Aires, CONICET, Argentina.

RESUMEN

El presente escrito se propone iluminar, desde una clave posfundacional, el concepto de soberanía en la política contemporánea. Para ello, las aproximaciones heterodoxas de Walter Benjamin y Jacques Derrida (ambos "acechados" por Carl Schmitt) permitirán problematizar su antigua configuración, reconociendo el elemento contingente que la atraviesa y que funciona como fuente de su productividad. En el cruce de la melancolía benjaminiana y la incondicionalidad derridiana emerge como filigrana la clave que expone una nueva declinación de la soberanía: aquella que permite concebir un vínculo alternativo con el Estado democrático, un Estado siempre ya en deconstrucción y cuestionado en sus fundamentos.

Palabras clave: Deconstrucción, democracia, melancolía, soberanía.

ABSTRACT

This article proposes to illuminate the concept of sovereignty in contemporary politics from a post-foundational perspective. The heterodox approaches of Walter Benjamin and Jacques Derrida (both "stalked" by Carl Schmitt) will make it possible to problematize its old configuration and to recognize the element of contingency it is experiencing and that functions as the source of its productivity. By crossing Benjamin's melancholy and Derrida's unconditionality, a key element emerges that explains a new side of the notion of sovereignty: that which allows us to conceive an alternative link with the democratic State, a State that is always in deconstruction and questioned in its own foundations.

Keywords: Deconstruction, democracy, melancholy, sovereignty.

Tópico fundamental de la filosofía política clásica, la soberanía ha recobrado su vigencia como temática central en el horizonte de la filosofía contemporánea reinaugurando una serie de debates que buscan problematizar su antigua preponderancia en el marco de un pensamiento de lo político atravesado por figuras de la contingencia así como por el desfondamiento de sus principales categorías conceptuales. En este sentido, asumiendo este desplazamiento crucial, se comprende la urgencia de re-pensar la soberanía a partir de dos preguntas fundamentales que retornan insistentemente: ¿Quién firma por todos? ¿Quién decide en última instancia?

Con vistas a iluminar el devenir de la teoría del Estado, en una clave posfundacional, nos proponemos abordar la temática de la soberanía a partir de dos autores que avanzan en su "ruina": Walter Benjamin y Jacques Derrida (autores "acechados", a su vez, por Carl Schmitt). Corremos aquí el riesgo de volver a uno de los reductos más conservadores de la teoría del Estado y, sin embargo, asumimos que ninguna reflexión política sobre el Estado puede evitar hablar de la soberanía. No ya para ensalzarla sino para trabajar en su "deconstrucción" (siempre ya dispuesta) y en su debilitamiento como potencia en el contexto democrático, de ahí la consigna de este trabajo: "Soberanías heridas de muerte, Estados llenos de vida".

La pregunta por la soberanía se inscribe en el corazón de la definición del Estado, como instancia de decisión y de responsabilidad. Guste o no, "deshabitar" el Estado (sacarle todo crédito), no hace que éste desaparezca y, de hecho, sus funciones siguen siendo vitales para la estructura de nuestras sociedades tardo-capitalistas. El Estado existe y la política no se despliega (mal que nos pese) simplemente contra éste. Desacreditar la política "a secas", es decir, la gestión y administración de lo común (la política de todos los días), se ha vuelto no sólo un ejercicio de la opinión pública en nuestras desgatadas democracias liberales representativas, sino también un ejercicio intelectual de izquierda a derecha. Esta despolitización de las instancias de gestión de lo común, sin embargo, también debe ser "desnaturalizada" y deconstruida.

En el reciente libro *Démocratie, dans quel état?*¹ pueden detectarse muy bien las perplejidades de esta izquierda posmarxista antiestatista que ha decidido definir la democracia o, mejor aún, lo político, contra o por fuera del Estado. En la mayor parte de sus capítulos, el problema de la soberanía es "resuelto" apelando a la idea de voluntad general, tal como la definiera Rousseau en el *Contrato Social* y sin los matices del *Discurso sobre la Economía Política*. En este sentido, el capítulo de Giorgio Agamben titulado "Note liminaire sur le concept de démocratie" resulta ser la excepción a la regla, pues a pesar de forzar su propia pluma -concediendo que la democracia supone un tipo de constitución basada en la soberanía/poder del pueblo- postula la imposibilidad de distinguir de forma prístina entre la constitución (del pueblo) y el gobierno (de los pocos u oligárquico) cuando se trata de inquirir qué es la soberanía: "el *kyrion* [la soberanía] es al mismo tiempo uno de los términos de la distinción y aquello que liga en un nudo indisoluble constitución y gobierno"². Esta frase pone al descubierto la complejidad del problema de la soberanía y las dificultades para asirlo en el marco de las democracias actuales.

El malentendido consiste en despolitizar y "deshabitar" el gobierno, la gestión, por considerarlo un "simple" poder ejecutivo. Es evidente que la reflexión política de muchos autores que ahora se preguntan por el Estado se ha escondido detrás de abstracciones vacías, dejando sin respuesta el problema decisivo del gobierno y su articulación con lo soberano (es decir, con las instancias de deci-

1 AA.VV (2009). *Démocratie dans quel état?*. La Fabrique, Paris.

2 AGAMBEN, G (2009). "Note liminaire sur le concept de démocratie", in: AA.VV (2009). *Op. cit.*, p. 11.

sión específicas, concretas y reales en el marco de lo que se puede llamar el gobierno del pueblo). Así, las perplejidades de la soberanía, de esa instancia que decide y firma por todos, en nombre de todos, en el marco de las democracias estatales, se resume muy bien en esta frase de Agamben:

El sistema político occidental es el resultado del anudamiento de dos elementos heterogéneos que se legitiman y se dan mutuamente consistencia: (...) una forma de constitución y una forma de gobierno. ¿Por qué la politeia se encuentra presa de esta ambigüedad? ¿Qué le da al soberano (al *kyrion*) el poder de asegurar y de garantizar su unión legítima? ¿No se trata de una ficción, destinada a disimular el hecho de que el centro de la máquina se encuentra vacío, de que no hay entre estos dos elementos y racionalidades, ninguna articulación posible? ¿Y que es a partir de su desarticulación que es posible hacer emerger lo ingobernable que, a su vez, es la fuente y el punto de fuga de toda política?³.

Contra aquellas lecturas que quieren inscribirla en la pura administración policial ("la política" a secas) y también contra aquellas lecturas que encuentran rousseauianamente en ella el zócalo (fundamento) de toda legitimidad (soberano es el pueblo, dicen, bellamente laureado por lo político inasible), insistiremos en la necesidad de pensar la soberanía a mitad de camino entre estas dos lecturas. La distinción entre lo político y la política si bien ha permitido recuperar una política que no se reduce al Estado, pareciera ajustarse demasiado bien, como su otra cara, a la despolitización del neoliberalismo y al abandono y la desacreditación del Estado. La soberanía, tal como ha sido recuperada por Benjamin y Derrida, herida y cuestionada en su fundamento, pareciera abrir un camino posible para pensar una nueva amalgama para el Estado democrático, un Estado siempre ya en deconstrucción.

1. SOBERANÍA Y EXCEPCIÓN: EL FANTASMA DE CARL SCHMITT

Cualquier análisis que se dedique a indagar la naturaleza del concepto de soberanía repercute, de manera inmediata, en la delimitación de ese espacio siempre en disputa entre lo político y la política que será recuperado e interrogado tanto por Benjamin como por Derrida. En este sentido, el escrito que en 1922 publicara Carl Schmitt, *Teología política. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía*, se presenta como una instancia de referencia sobre la temática, ya sea para retomar sus lineamientos principales o para polemizar con ella.

La primera línea de *Teología política* nos presenta lo que será el apotegma schmittiano fundamental: "Es soberano quien decide [*entscheidet*] el estado de excepción"⁴. Allí ya encontramos los elementos que articulan la tríada fundamental de esta versión de la soberanía, a saber, la relación entre soberano, decisión y excepción. Dentro de este esquema, la decisión sobre la excepción ocupa, sin lugar a dudas, un rol central ya que de ella depende la emergencia de la figura soberana; figura para cuya consagración deberán llevarse adelante dos actos en uno: el hecho efectivo de decidir la excepción, esto es, catalogar como "excepcional" un determinado estado de situación, a la vez que el simultáneo decreto de la suspensión de la vigencia de la ley en vistas del mantenimiento, a lar-

3 *Ibid.*, p. 12.

4 SCHMITT, C (2001). "Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía", in: *Carl Schmitt, Teólogo de la política*. Héctor Orestes Aguilar (Prólogo y selección de textos), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 23.

go plazo, de ese mismo ordenamiento legal que es puesto entre paréntesis provisoriamente⁵. Es decir, el soberano que tiene en mente Schmitt es aquél que, buscando garantizar la plena continuidad y reproducción del estado de derecho, decide interrumpir la vigencia del sistema de normas, dando lugar al denominado "estado de excepción". No obstante, no basta con el mero decreto de la excepción sino que, al mismo tiempo, se debería poner en marcha el intento de su erradicación a través de una serie de medidas, también ellas excepcionales, tendientes a reponer el estadio jurídico previo⁶.

La elucidación del concepto de soberanía nos introduce así en lo que, para Schmitt, son los dos elementos esenciales del orden jurídico: la decisión y la norma. Esta primera parte de *Teología Política* parecería estar abocada, no sólo al señalamiento de la autonomía conceptual de estos dos elementos, sino, al mismo tiempo, a la elucidación de su relación. Pues "del mismo modo que en el caso normal es posible reducir el momento independiente de la decisión al mínimo, en el caso de excepción la norma se destruye"⁷. Esto nos permite entrever la subordinación que el autor establece entre lo normal y lo excepcional, dado que sería posible concebir un Estado en permanente excepción, pero no un orden jurídico normal sin resquicio alguno de la potestad soberana sobre la excepción.

Ahora bien, si nos centramos momentáneamente en la norma, su vigencia será, según Schmitt, lo que determine un período como "normal"⁸, esto es, un estadio durante el cual se cumplen las condiciones objetivas sobre las que se funda la construcción del "medio homogéneo" que garantiza la aplicabilidad y vigencia de la ley que hace que sujetos (de derecho) participen de la validez supraindividual y supratemporal de la norma y se reproduzca en el tiempo y el espacio el orden jurídico-político⁹. No obstante, replica el autor, reafirmando el privilegio explicativo de lo excepcional, "lo normal no demuestra nada, la excepción lo demuestra todo, no sólo confirma la regla sino que la regla sólo vive gracias a aquella"¹⁰.

En efecto, para Schmitt el fundamento no puede ser del orden de lo fundamentado y es por ello que la autoridad estatal "no necesita tener derecho para crear derecho"¹¹. De allí que al considerar la interrelación entre lo normal y lo excepcional, lo segundo comporte "una indudable superioridad sobre la vigencia de la norma jurídica"¹². Lo excepcional permite entender como lo propio del soberano, lo que lo define en última instancia, es la posibilidad de preservar la existencia del Estado a

5 En este punto seguimos la presentación que al respecto hiciera Samuel Weber en "Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt", in: WEBER, S (1992). "Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt". *Diacritics*. Vol. 22, n° 3/4, John Hopkins University Press, pp. 5-18.

6 Cfr. DOTTI, J (1996). "Teología política y excepción". *Δαίμων*. Revista Internacional de Filosofía, n°. 13, Julio-Diciembre, pp. 129-140.

7 SCHMITT, C (2001). *Op. cit.*, p. 27

8 Pero aquí bien vale la aclaración de que normal no se opone necesariamente a caos o anarquía. Pues, tal como sostendrá Schmitt, si el momento normal reduce a su mínima expresión lo excepcional o el decisionismo que define al soberano, "el estado de excepción sigue siendo algo distinto de la anarquía y el caos [dado que] aún subsiste [en él] un orden en el sentido jurídico, si bien no se trata de un orden jurídico. La existencia del Estado demuestra, en esta situación, una indudable superioridad sobre la vigencia de la norma jurídica". *Ibid.*, p. 27.

9 "Toda norma general requiere que las condiciones de vida a las cuales ha de ser aplicada efectivamente y que han de quedar sometidas a su regulación normativa, tengan configuración normal. La norma exige un medio homogéneo (...) No existe una sola norma que fuera aplicable al caos". Cfr. *Ibid.*, p. 27.

10 *Ibid.*, p. 29.

11 *Ibid.*, p. 28.

12 *Ibid.*, p. 27.

fuerza de suspender *in toto* la vigencia de la norma jurídica. Allí el soberano es quien hace valer sobre el derecho un "derecho de autoconservación" del Estado¹³.

La decisión sobre la excepción se define en cada caso concreto. No se puede, por definición, tipificar lo excepcional. Por lo tanto, aquello que caracteriza al soberano es la decisión sobre algo totalmente imprevisible e imposible de ser anticipado por norma alguna. Soberano es, entonces, aquél que logra preservar el orden normativo mediante la excepción de su vigencia. Es la decisión sobre el caso excepcional, aquella que busca suturar el vacío que parecería alojarse y atentar contra el orden normativo, lo que signa la tarea del soberano y que le otorga una potestad absoluta en tanto sólo a él le corresponde la prerrogativa de decidir el caso. Esto es, sólo él decide lo que constituye una amenaza efectiva para el orden jurídico, un punto ciego que es preciso erradicar. De esta forma, comprobamos que un elemento fuertemente conservador recorre transversalmente su planteo: en vistas de la clausura de ese "peligro" abismal sobre el cual descansa todo orden político, Schmitt se ve imposibilitado de cualquier forma positiva de recuperación de elementos democráticos reforzando, por el contrario, una lectura decisionista en clave personalista que no hace más que poner en primer plano los terrores atávicos que impulsan su intervención filosófico-política con la consiguiente certeza de la imposible clausura que ello demanda.

Esta apuesta por la decisión como gesto político schmittiano va a encontrar en los pensamientos de Walter Benjamin y Jacques Derrida a algunos de sus discutiadores más potentes e ingeniosos. A desplegar algunas continuidades pero, fundamentalmente, a señalar las divergencias conceptuales que se abren en torno al concepto de soberanía para estos tres autores nos dedicaremos en los siguientes apartados.

2. SOBERANÍAS DÉBILES Y MELANCÓLICAS: LA FUERZA DE LO DÉBIL EN WALTER BENJAMIN

En diciembre de 1930, Walter Benjamin envía a Carl Schmitt, junto con un ejemplar de su libro *El origen del drama barroco alemán*¹⁴, una breve carta en la que reconoce una gran afinidad no sólo metodológica sino, también, en lo que hace a sus ideas jurídico-políticas más importantes¹⁵.

13 *Ibidem*.

14 Sobre la vinculación entre Carl Schmitt y Walter Benjamin en torno a la relación que se pone en juego entre derecho y violencia para pensar la política es preciso tener en cuenta una serie de referencias complementarias. La primera de ellas la encontramos en las páginas de *El origen del drama barroco alemán* (1925) a modo de comentario al libro *Teología política* (1922). (Cfr. BENJAMIN, W (1990). *El origen del drama barroco alemán*. Buenos Aires, Taurus, p. 50). En segundo lugar la redacción en 1928 de un *Curriculum Vitae* en el que el filósofo berlinés se reconoce heredero de algunos nodos conceptuales de la filosofía del jurista de Plettenberg asimismo contamos con una breve carta que el 9 de diciembre de 1930 Benjamin enviara a Schmitt con motivo del envío del mencionado libro y, finalmente, la alusión que Schmitt hiciera en su libro *Hamlet y Hécuba* (1956), varios años después, reconociendo en Benjamin a un magnífico filósofo que ha sabido pensar en su libro sobre el drama barroco con una sensibilidad particular la temática. Es interesante también detenerse en el rastreo que del tema hiciera G. Agamben en su libro *Estado de Excepción* (2004), particularmente en el capítulo: "Gigantomaquia en torno a un vacío", en el cual se expone una vía interpretativa de ciertos textos de ambos pensadores alemanes como formando parte de un tenaz debate silencioso en torno al problema de la teología política (Cfr. AGAMBEN, G (2004). *Estado de Excepción*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, pp. 103-121).

15 No desarrollaremos aquí las afinidades metodológicas entre los dos pensadores dado que implicaría un desvío respecto del eje propuesto. Lo que sí podemos indicar, brevemente, es que estas coincidencias consisten en el tipo de tratamiento de los temas filosóficos que los dos alemanes realizaran, a saber, la importancia de proceder "por los extremos". Así como Schmitt para desarrollar sus investigaciones sobre los fundamentos del Estado de derecho se ve obligado a reflexionar sobre la excepción en tanto extremo de la soberanía (Cfr. SCHMITT, C (2001). *Op. cit.*, p. 29 y ss.); Benjamin, en el libro sobre el drama barroco, más precisamente en el prefacio epistémico-crítico, afirma que las ideas filosóficas solo pueden concebirse por sus extremos (Cfr. BENJAMIN, W (1990). *Op. cit.*, p. 17).

En la mencionada carta, Benjamin reconoce explícitamente que su libro es deudor del pensamiento schmittiano, particularmente, en lo que hace a la doctrina de la soberanía en el siglo XVII que ha sido expuesta en *Teología Política*. Sin embargo, al momento de analizar los pasajes que en el *Trauerspielbuch* se dedican a la temática, resulta cuanto menos llamativo, que su autor, pese a que mantiene una inocultable continuidad terminológica respecto de aquél (todo el apartado está articulado a partir de los conceptos claves de la teoría schmittiana, esto es, decisión, excepción y soberano), haga una subversión importante respecto de su contenido. “Si el concepto moderno de soberanía conduce a otorgarle un supremo poder ejecutivo al príncipe, el concepto barroco correspondiente surge de una discusión del estado de excepción y considera que la función más importante del príncipe consiste en evitarlo [auszuschliessen]”¹⁶.

Como afirma Samuel Weber, aquí estamos ante la “leve pero decisiva modificación”¹⁷ por medio de la cual Benjamin se desmarca del pensamiento schmittiano. Si la relación soberanía-excepción se mantiene, lo que habrá de cambiar es el modo en que ese vínculo se conjuga y Benjamin es explícito en este punto: no se trata de una decisión sino de una evitación. La pregunta que surge entonces es cómo explicar el desajuste entre lo sostenido por Benjamin en su carta a Schmitt y su tematización del soberano barroco.

Un primer punto, sin dudas central, consiste en el hecho de que ambos poseen posicionamientos teológicos distintos. Mientras Schmitt recoge la herencia clásica de la Iglesia cristiana para encarar la representación política, Benjamin se apoya en el esquema propio de la Reforma Luterana. Así, el trasfondo a partir del cual se aborda la figura del soberano y de la excepción, se ve profundamente alterado. Así, mientras el soberano schmittiano se asienta en lo que puede hacer, en términos positivos o afirmativos, para Benjamin será aquello que el príncipe no pueda realizar lo que permite comprender su vinculación con lo político. Finalmente, en segundo lugar, mientras que en la economía argumental schmittiana encontramos en el milagro o la intervención divina una matriz de inteligibilidad para comprender la praxis soberana, en Benjamin será la catástrofe aquella que operare como su modelo de comprensión¹⁸. Así, frente al modelo clásico de la soberanía que se sustenta a partir de la analogía cristiana que hace de la omnipotencia divina la garantía del poder absoluto del soberano, la figura del príncipe barroco, en plena coincidencia con la atmósfera epocal de la Reforma, se deflaciona proporcionalmente a la fuerza con que se vivencia la desolación de las criaturas en un mundo cuyo eje ya no está puesto en la promesa de una vida después de la muerte sino, muy por el contrario, en el “más acá”¹⁹. Este debilitamiento del vínculo con la trascendencia (no así con la divinidad que es experimentada a partir de la constatación de un vacío) encuentra en la desaparición de la escatología barroca la sentencia de su final, aquella que orienta ya definitivamente no solo a los hombres sino también al soberano, a la immanencia²⁰. Reconociéndose entonces “demasiado hu-

16 BENJAMIN, W (1990). *Op. cit.*, p. 50.

17 WEBER, S (1992). *Op. cit.*, p. 12 (La traducción es mía).

18 Cfr. SAGNOL, M (2003). *Tragique et Tristesse. Walter Benjamin archéologue de la modernité*. Paris, CERF, pp. 174-175 y ss.

19 Seguimos en este punto la exposición que hiciera Francisco Naishtat en su artículo “Walter Benjamin: Teología y Teología política. Una dialéctica herética” en el cual expone como clave de inteligibilidad de la discusión entre Benjamin y Schmitt a la noción cardinal de “catástrofe”. Cfr. NAISHTAT, F (2008). “Walter Benjamin: Teología y Teología política. Una dialéctica herética”, in: *Actas de las VII Jornadas de Investigación en Filosofía*. La Plata, UNLP.

20 “El hombre religioso del Barroco le tiene tanto apego al mundo porque se siente arrastrado con él a una catarata. No hay una escatología Barroca (...) El más allá es vaciado (...) a fin de que el cielo así desalojado, en su vacuidad última, que-

mano", el príncipe se hace eco él mismo de un mundo al que lo une una misma orfandad, vaciamiento y abandono resaltando aquello que tiene en común con sus súbditos: su esencia criatural²¹. Se comprende entonces que el monarca barroco se encuentre desorientado y herido ante ese "juego infernal de reflejos destinados a ofrecer la imagen vacía de la trascendencia" que, en otro momento, él mismo hubiese estado destinado a colmar²².

A través de la mentalidad jurídico-teológica, tan característica de este siglo, se expresa el efecto dilatorio provocado por la tensión extrema de la trascendencia, tensión que subyace a todo el revulsivo énfasis barroco en el más acá. Pues la idea de catástrofe se presenta a los ojos del Barroco como la antítesis del ideal histórico de la Restauración. Y la teoría del estado de excepción está acuñada como respuesta a esta antítesis²³.

El ideal propio de la Restauración buscaba garantizar una absoluta continuidad tanto teológica como política (aquello que Schmitt gustaba llamar "estabilización plena del mundo") y para ser llevada a cabo necesita de la presencia de un príncipe que con el total dominio de la escena teológico-política garantice su control. Frente a esto, el soberano benjaminiano asume la catástrofe de la inmanencia y hace de la proyección de esa sensibilidad la trama más profunda de su ser y por ende también, la de aquello sobre lo cual debe gobernar. Si el Barroco es de por sí una forma de la historia "excepcional" (comparada con la "normalidad" de otros períodos históricos que por medio de la sutura –siempre parcial– del vacío sobre el cual están fundadas niegan su condición caduca y finita) esto es, si Benjamin afirma que lo "normal" en el Barroco es la catástrofe, lo normal es de por sí la excepción. Así, frente a la "ficcionalización" del mundo que comporta el ideal de la Restauración en su perseverante negación de las ruinas como real estado de cosas, para el soberano barroco no se trata ya de "decidir la excepción" porque ella es la realidad misma y no el afuera, la amenaza que hay que evitar o contener, por el contrario, su tarea consiste en afirmar, en sostener la materialidad de una realidad finita y renunciar a la excepción o a la exclusión como salida de emergencia.

Reforzando esta lectura, nos encontramos con un elemento que profundiza aún más las discrepancias benjaminianas respecto del modelo político clásico. En el *Trauerspielbuch* se lee lo siguiente:

La antítesis entre el poder del gobernante y la facultad de gobernar dio lugar a un rasgo propio del *Trauerspiel*, rasgo que se puede considerar genérico en apariencia, ya que se explica exclusivamente en función de la teoría de la soberanía. Se trata de la *incapacidad para decidir que aqueja al tirano*. El príncipe, que tiene la responsabilidad de tomar una decisión sobre el estado de excepción, en la primera ocasión que se le presenta se revela prácticamente incapaz de hacerlo²⁴.

Contrariamente a aquél que concibiera Schmitt, el soberano barroco fracasa sistemáticamente porque no puede decidir, no encuentra en sí mismo ningún fundamento ni razón alguna que le permita justificar esta atribución. Esta peculiar forma de la soberanía en la cual el soberano no puede ser el gran agente decisor, porque en realidad se reconoce criatura, porque él mismo está atravesado por el vacío de todo lo existente, parecería implicar el índice secreto de la imposibilidad de la propia y auténtica soberanía en su versión más sustantiva.

Es preciso ahora indagar si a partir de la perspectiva filosófica benjaminiana tal como la hemos expuesto hasta aquí, nos es dado entrever los rasgos de una figura distinta del poder soberano. En el *Trauerspielbuch*, el propio Benjamin ofrece una clave de lectura a partir de un peculiar acercamiento entre los conceptos de soberanía y melancolía. Allí se afirma que "el príncipe es el paradigma del melancólico. Nada ilustra mejor la fragilidad de la criatura como el hecho de que él también esté

sujeto a dicha condición”²¹. En este sentido, la figura del príncipe logra condensar de manera ejemplar aquellos rasgos que para Benjamin conforman la subjetividad melancólica: fragilidad, inestabilidad, apego a lo mundano, aspectos todos de una finitud que se descubre como infranqueable aún en el propio soberano.

Dicha finitud, para Benjamin, toma la forma en la subjetividad del príncipe de una falta constitutiva. Falta que permeará todo el concepto de soberanía signando su peculiar naturaleza. Pero es preciso especificar un poco más el carácter de esta ausencia que habita el corazón del príncipe melancólico y para ello, resultará central comprender la sutil distinción existente entre los conceptos de duelo y melancolía. Pues, en efecto, una primera pregunta que emerge inmediatamente es por qué es el paradigma de la melancolía y no el del duelo, categoría también central en ese escrito, el que permite explicar la soberanía si lo que experimenta el príncipe barroco es, en definitiva, una pérdida, un vaciamiento del valor de las acciones humanas, la desolación por la retirada divina del mundo²². En otros términos, cómo se explica la referencia a la afectividad melancólica en un marco que parecía reclamar una atmósfera luctuosa.

Más allá de algunas menciones puntuales a la extensa historia del concepto de melancolía, subyace al desarrollo expositivo del *Trauerspielbuch* la referencia al psicoanálisis de Freud, específicamente, al texto *Duelo y melancolía* (1915). En ese breve trabajo, Freud distingue entre la experiencia del duelo y aquella otra de la melancolía: mientras la primera es considerada “normal” (dado que el duelo implica la aceptación de una pérdida irreparable y la posterior “superación” de la misma) la melancolía es descrita en términos “patológicos” ya que en ella, el sujeto persiste en su identificación narcisista con el objeto perdido y es por eso mismo arrastrado él también con la pérdida vivenciada. Si el trabajo de duelo es una suerte de “segunda muerte” de aquello concreto que se ha perdido (esta vez en términos emocionales o psíquicos), la experiencia melancólica, por el contrario, impide esa separación y mantiene su “fidelidad” al objeto perdido, negándose a renunciar a la unión (imposible) con él²³.

Ahora bien, recuperando la pregunta sobre el vínculo entre melancolía y soberanía, lo relevante parecería ser el hecho de que el príncipe melancólico no exhibe una falta que haya ocurrido efectivamente, algo que pueda ser elaborado a través del proceso de duelo. Por el contrario, el concepto de melancolía permite resaltar un rasgo peculiar y definitorio de esta figura del soberano, a saber, el carácter esencial y constitutivo de la pérdida sin que, paradójicamente, esta haya tenido alguna vez lugar o, dicho de otro modo, que en el no-lugar de tal efectuación se hace evidente que toda soberanía es desde siempre infundada. Como un resto que no puede ser asimilado, esta “pérdida” espectraliza todo el ámbito político. En suma, lo que la melancolía permite poner de manifiesto como *stimmung* para abordar la soberanía es el hecho de que el objeto falta desde el principio, que toda aparición coincide con su falta. Y aquí se abre una cierta paradoja: la posesión de “algo” que nunca se ha poseído y que tampoco, por eso mismo, ha de poder perderse pero que, no obstante al melancólico, en su fijación incondicional en el objeto perdido, le po-

21 *Ibid.*, pp. 134-135. (La cursiva es mía).

22 No olvidemos que el título alemán del ensayo comporta las dos nociones: *Trauer* [duelo, luto] y *Spiel* [juego]. “El Trauerspiel no es tanto un espectáculo que provoca un sentimiento luctuoso como un espectáculo en el que el luto encuentra su propia satisfacción: un espectáculo que se desarrolla ante los ojos de los que padecen luto”. *Ibid.*, pp. 108-109.

23 Cfr. FREUD, S (1993). “Duelo y melancolía”, in: *Obras completas*. Tomo XIV, Buenos Aires, Amorrortu.

sibilita alcanzar el goce, esto es, puede poseer de alguna manera, en su misma pérdida, aquello que de otro modo nunca hubiera podido tener.

Al respecto, Giorgio Agamben en *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental* (1977), afirma que la clave de la subjetividad melancólica consiste en la imposibilidad radical del cumplimiento de su deseo:

La melancolía no sería tanto reacción regresiva ante la pérdida del objeto del amor, sino la capacidad fantasmática de hacer aparecer como perdido un objeto inapropiable. Si la libido se comporta como si hubiera ocurrido una pérdida, aunque no se haya perdido en realidad nada, es porque escenifica así una simulación en cuyo ámbito lo que no podía perderse porque nunca se había poseído aparece como perdido, y lo que no podía poseerse porque tal vez no había sido nunca real puede apropiarse en cuanto objeto perdido²⁴.

Si incorporamos entonces en la elaboración del concepto de soberanía la tematización benjaminiana de la subjetividad melancólica, nos encontramos con una profunda transformación respecto de su conceptualización clásica. Pues, en efecto, si el modelo clásico de soberanía se articulaba en torno a la posibilidad de inaugurar por medio de la sutura del vacío un ordenamiento político puntual, esto es, el origen del valor y la aplicabilidad de toda norma, este lo hacía, como hemos podido ver, en base a un falseamiento o un encubrimiento deliberado, ya no del vacío constitutivo de toda soberanía, sino de la posibilidad de volver efectiva su (imposible) clausura.

Por el contrario, la puesta en inteligibilidad del concepto de soberanía a partir del modo en que Benjamin la vincula con la subjetividad melancólica permite sincerar el vacío constitutivo del esquema soberano e inaugura la posibilidad de su intelección en términos de lo que podríamos denominar una "soberanía débil". Dicha lectura que hace foco en la indecisión del soberano, permite declinar lo político no ya desde lo que éste puede hacer sino a partir de su "impotencia", o dicho de otro modo, en base a esa nueva dimensión de análisis implicada en la problematización realizada por Benjamin del concepto de soberanía: la finitud del príncipe. Un concepto de soberanía distinto, atravesado por un rasgo esencial de humanidad que lo aleja de toda pretensión de ubicarlo por fuera del ámbito terreno en una trascendencia destinada únicamente al imperio del monstruo frío.

3. INCONDICIONALIDAD Y DEMOCRACIA: LA SOBERANÍA DERRIDIANA

Una vez más, diría que según las situaciones soy antisoberanista o soberanista, y reivindico el derecho de ser antisoberanista aquí y soberanista allá. Que no me hagan responder a esta cuestión como se aprieta el botón de una máquina primitiva. Hay casos en los que sostendría una lógica del Estado pero pido examinar cada situación para pronunciarme. También debe reconocerse que cuando exigimos no ser incondicionalmente soberanistas sino serlo en ciertas condiciones, ya estamos cuestionando el principio de soberanía. La deconstrucción comienza ahí. Exige una disociación difícil, casi imposible pero indispensable entre incondicionalidad

24 AGAMBEN, G (1995). *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia, Pre-textos, p. 53.

(justicia sin poder) y soberanía (el derecho, el poder, o la potencia). La deconstrucción está del lado de la incondicionalidad, y no de la soberanía, incluso ahí donde parece imposible²⁵.

Entre el descrédito, la responsabilidad y la urgencia política de la decisión, Derrida también va a encontrar en el concepto de soberanía una forma de abordar los principales dilemas de los órdenes políticos actuales. Esta preocupación se va a convertir en el eje central de sus trabajos postreros²⁶ y debe comprenderse en un horizonte posfundacional que asume el desfondamiento de toda instancia de decisión, de todo sujeto (ya sea éste individual o colectivo).

Derrida se diferencia de muchos filósofos y teóricos políticos contemporáneos que, enamorados de sus impolutos conceptos de lo político en clave emancipatoria, abandonan una reflexión en torno del Estado y de la política "a secas". La deconstrucción de la política que él propone, manteniendo un compromiso constante con la democracia, no le hace el juego al desmantelamiento y a la deslbidinización neoliberal de las instituciones y de las leyes. El trabajo de deconstrucción de la política no es una utopía, sino que se despliega aquí y ahora en la paciencia de los conceptos y de las prácticas, asumiendo el sentido profundo del carácter "trágico" o paradójico (autoinmunitario) de todo proyecto político. La revuelta de los fantasmas, la reaparición de lo reprimido, la compulsión de repetición, acechando toda acción en el mundo, implican que el mal nunca, jamás, viene de afuera²⁷.

La soberanía abarca para Derrida tanto una dimensión propiamente "política", asociada a la posibilidad de un cierre sobre sí del cuerpo político (que tan bien ha definido la tradición teórico-política de la modernidad), como una dimensión ontológico-filosófica en relación al problema más general del sujeto y de la autonomía (la ipseidad, la racionalidad, la identidad)²⁸.

También la llamaré ipsocéntrica (a esta mitología teogónica de la soberanía, paternalista, patriarcal, masculina). Teogonía o teología política impulsada o sustituida por la teología política así llamada moderna de la soberanía monárquica e incluso por la teología política inconfesada no menos falocéntrica, falo-paterno-filio-fraterno-ipsocéntrica, de la soberanía del pueblo – en una palabra, de la soberanía democrática. El atributo "ipsocéntrico" atraviesa una de golpe todos los demás atributos (los del falo, del padre, del esposo, del hijo o del hermano)²⁹.

La productividad de la deconstrucción del concepto de soberanía reside en que tiende a "confundirlo todo" y no se detiene ante ninguna frontera prefijada. En este concepto se abisman las dife-

25 DERRIDA, J & ROUDINESCO, E (2009). *Y mañana, qué...*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 105.

26 La publicación póstuma de su seminario sobre *La bestia y el soberano* confirma este interés que ya puede rastrearse claramente desde los años '90, cuando sus reflexiones se tornan más claramente "políticas". Cfr., DERRIDA, J. (2004). "La bête et le souverain", in: MALLER, ML (2004). *La Démocratie a venir. Autour de Jacques Derrida*. Paris, Galilée.

27 En este punto resulta reveladora la diferencia entre emancipación y hospitalidad que estaría en la base del pensamiento político derridiano: "Derrida deconstruye el concepto de emancipación y reinscribe el problema de la libertad en el terreno de la heteronomía. La deconstrucción de la política que propone Derrida, a partir de la hospitalidad, interroga todas las soberanías a través de las cuales y por las cuales se constituyen sacrificialmente los sujetos (individuales o colectivos). La emancipación sería una parte esencial de las metafísicas del sujeto, de la libertad, de la propiedad y de la reapropiación adulta, que Derrida busca deconstruir reinscribiéndola en la dimensión atávica e insuperable de la heteronomía (...)" PENCHASZADEH, AP (2013). "Infancia y política", in: PENCHASZADEH, AP & BISET, E (Comps.) (2013). *Derrida Político*. Buenos Aires, Colihue, p. 160.

28 Esta con-fusión de las distintas dimensiones de la soberanía y su relevancia en el pensamiento político de Derrida puede apreciarse claramente en el diálogo "L' Esprit de la Révolution". Cfr. DERRIDA, J. & ROUDINESCO, E. (2009). *Op. cit.*

29 DERRIDA, J (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid, Trotta, p. 135.

rencias entre lo humano y lo animal (la con-fusión del soberano y la bestia como figuras fuera-de-la-ley), lo público y lo privado (el borramiento entre lo apropiado y lo inapropiado y la emergencia en la esfera pública de figuras que otrora estaban confinadas al ámbito de lo privado), lo vivo y lo muerto (el carácter espectral de toda investidura de poder, su capacidad de presentar/difiriendo las figuras ausentes del padre/amo/anfitrión), el bien y el mal (la incondicionalidad de la soberanía abre la política al acontecimiento, a la llegada del otro, antes de toda constitución del yo, antes de toda soberanía o cierre sobre sí). La soberanía se encuentra atravesada por un otro radical no apropiable ni anticipable. De ahí, entonces, que la democracia por venir hunda sus raíces en una soberanía, en una autoposición, siempre-ya asediada, desfondada y en cuestión.

La soberanía no da ni se da (el) tiempo. Ahí comienza la cruel auto-inmunidad con la que ella se afecta soberanamente pero con la que también se infecta cruelmente. La autoinmunidad es siempre, en el mismo tiempo sin duración, la crueldad misma, al auto-afección de toda auto-afección. No es una cosa, esto o aquello, lo que queda afectado en la auto-inmunidad; es el sí mismo, el ipse, el autos, el que se encuentra infectado, desde el momento en que precisa de la heteronomía, del acontecimiento, del tiempo y del otro³⁰.

Derrida es consciente de que la existencia de un Estado soberano es la condición/incondicionada de existencia del orden político moderno y que, por lo tanto, el concepto de soberanía es una amalgama de elementos descriptivos (la soberanía es la respuesta secular a la ausencia de un fundamento último del orden político) y prescriptivos (sólo un Estado soberano puede 'resistir' las amenazas internas y externas); de ahí que pueda reconocer en ella un arma contra el neoliberalismo y una forma de resistencia. La soberanía es una cierta capacidad estatal de crear una ley, de firmar por todos y asegurar la defensa del cuerpo político en su conjunto, a través de decisiones que dan forma a una unidad que no preexiste³¹. De ahí su carácter paradójico, pues no es otra cosa que la facultad de un poder infundado e incondicional de autojustificarse y legitimarse por sí mismo (de crear una ley): aquí reside su potencia y su debilidad.

El estar fuera de la ley puede sin duda, por un lado, y ésta es la figura de la soberanía, tomar la forma de el estar-por-arriba de las leyes, y por lo tanto la forma de la Ley misma, del origen de las leyes, del garante de las leyes, como si la Ley, con una gran L, la condición de la ley, estuviera antes, por encima y por lo tanto por fuera de la ley, exterior, heterogénea a la ley; pero el estar-fuera-de-la-ley puede también, por otro lado, y ésta es la figura de aquello que se entiende más comúnmente por la animalidad o la bestialidad, dar cuenta del lugar en el que la ley no se manifiesta o no es respetada, o es violada³².

Se trata de un poder "expuesto", herido, transido por la castración, por el límite del otro, de ese radicalmente otro que no puede ser anticipado y que interroga y desgarrar todo "cierre sobre sí", todo proyecto emancipatorio. El horizonte desde el cual se despliega este ejercicio deconstructivo es la justicia, como aquello que no puede reducirse jamás al derecho o a la ley, al cálculo del sujeto, y que

30 DERRIDA, J (2005). *Op. cit.*, p. 134.

31 "No hay libertad sin ipseidad y, viceversa, no hay ipseidad sin libertad. Ni, por consiguiente, sin cierta soberanía". *Ibid.*, pp. 40-41.

32 DERRIDA, J (2004). *Op. cit.*, p. 445.

implica una apertura radical al otro, a su singularidad incalculable, que acecha cada vez al sujeto individual, comunitario y estatal.

Lo interesante del pensamiento derridiano es que si bien parte del desfondamiento del sujeto, la urgencia de la decisión -su interpelación como instancia de responsabilidad y respuesta al otro- no mengua, al contrario, se hace más acusada, especialmente en un contexto democrático. A través de la soberanía, lo incondicional cristaliza en lo particular, pudiéndose interrogar la soberanía en nombre de lo incondicional, del acontecimiento que la funda y al mismo tiempo la desvela. Lo otro asedia al uno, una heteronomía in-erradicable es principio de destrucción de las certezas del sujeto soberano y autónomo. Hay identidad sólo si el Uno reprime lo (al) otro de sí: mas lo reprimido siempre retorna desde adentro (huella, resto, *différance*). Ésta es la paradoja de la soberanía: el poder performativo de sí, en el proceso de autocreación, que incorpora al otro por su negación, creando simultáneamente un afuera en el adentro, o un adentro en el afuera³³.

Si tuviera que proponer aquí una tesis política ésta no sería sobre la oposición de soberanía y no-soberanía, como la oposición del bien y el mal o del bien que es un mal o del mal que desea el bien, ésta sería sobre una política diferente fundada en una partición de la soberanía – a saber, en la partición de lo indivisible; o, en otras palabras, en la división de lo indivisible³⁴.

Para seguir avanzando en los aportes del pensamiento derridiano al concepto de soberanía, queremos recuperar y contestar a un conjunto de críticas que al respecto le dirige Jacques Rancière en un texto reciente, titulado “¿La democracia está por venir?” (2009). En este escrito, Rancière sostiene que el pensamiento de la deconstrucción no es un pensamiento de la “especificidad política”, pues no reconoce una racionalidad e inteligibilidad propias, exclusivas, de lo político. Haciendo uso de su distinción entre la política (la *police* propia de la práctica gubernamental) y lo político (encarnado en el principio anárquico, suplementario e intercambiable del poder del pueblo, como poder de cualquiera), Rancière define la democracia como la disyunción o conjunción de poder y pueblo que legitima y deslegitima al Estado (como conjunto de instituciones y de prácticas de gobierno). Para que la democracia, ese poder del pueblo, funcione debe ser representado por sujetos políticos que actúen “como si” fueran el pueblo poniéndolo en escena. A este “como si” Rancière lo define como la dimensión estética de la política, desde la cual una parte “representa” en la escena al todo (al pueblo). El carácter “no” político del pensamiento de Derrida se haría manifiesto, según este autor, en el hecho de que piensa la democracia sin *démós*, en ausencia de un sujeto con una capacidad política específica. Según Rancière, Derrida no acepta ni la idea de sustituibilidad ni el juego democrático del “como si” de cualquiera, básicamente porque se detiene en el concepto de soberanía:

A primera vista podemos constatar que Derrida no aborda casi nunca las nociones de la política y lo político en sí mismas. No se detiene tampoco a interrogar en qué puede consistir un sujeto político. No lo hace por una simple razón. Tiene la respuesta en la palma de la mano, provista de una idea largamente expandida y a la cual éste adhiere sin discusión: la esencia de la política es la soberanía³⁵.

33 PENCHASZADEH, AP (2009). “Hospitalidad y soberanía. Reflexiones políticas en torno de la filosofía de Jacques Derrida”, *ISEGORÍA*. Revista de Filosofía Moral y Política, n°. 40, enero-junio, España, p. 180.

34 DERRIDA, J (2007). “Le souverain bien”, in: AA. VV (2007). *Cités, Derrida politique. La déconstruction de la souveraineté (puissance et droit)*, n°. 30, Paris, p. 110.

35 RANCIÈRE, J (2009). “La démocratie est-elle à venir?”, in: AA. VV (2009). *Op. cit.*, p. 211.

Rancière pareciera no comprender en qué consiste la recuperación del concepto de soberanía que hace Derrida en el marco de la democracia³⁶, pues si algo no hace este último es “adherir sin discusión” a la idea de que la esencia de la política es la soberanía. En primer lugar, porque para Derrida no hay nada que sea esencialmente “político” y, en este sentido, si una cosa es clara en la deconstrucción es la ausencia de toda “especificidad” o “racionalidad” que permita separar lo político de lo no político. Una de las ideas derridianas más productivas, como ya dijimos más arriba, es que la política democrática se juega en el cuestionamiento infinito de lo que separa supuestamente lo público de lo privado, lo apropiado de lo inapropiado, lo humano de lo animal, lo vivo de lo muerto. La estrategia deconstructiva implica la revisión de todo proceso de identificación y la desnaturalización de los conceptos, empezando por la política misma (o, si quiere, de los conceptos, como el de soberanía, con los que se la asocia normalmente). En este sentido, se puede afirmar que Derrida sí acepta el juego del “como si” (de hecho sostiene que “cualquier radicalmente otro es cualquier radicalmente otro”), pero incluye en este juego del “como si” la representación estatal y no ve en “lo político” un bien en sí (no ensalza estéticamente lo político como lugar de la emancipación y de la autonomía *per se*, ni a los sujetos que lo encarnan como si estuvieran dispensados de las lógicas sacrificiales y alérgicas del poder y la soberanía). Aquí y allá, tanto en el Estado como en las calles, el acontecimiento desgarrar toda temporalidad y anticipación (¡para bien y para mal!).

Rancière se aviene mal a la definición derridiana de singularidad, de un sujeto desfondado, transido y habitado por otros *otros* (vivos, muertos e incluso por animales). En el pensamiento de Derrida todas las figuras de la emancipación, asociadas a la autonomía, la igualdad y la libertad, son deconstruidas y recalibradas a la luz de la incalculabilidad y la heteronomía radical que atraviesa todo proceso de constitución de sí (ya sea individual o colectivo)³⁷. Según Rancière, la única forma de pensar la igualdad es a través la equivalencia, entendida a su vez como calculabilidad, de ahí que el sujeto político sea para éste el ciudadano (aquél que es intercambiable y que no posee ninguna cualidad específica), un individuo cualquiera sustituible. En este punto, se produce una gran confusión en la recepción que hace Rancière de la teoría de Derrida y, en especial, de su concepción de la igualdad democrática: pues, se puede concebir una comunidad de seres singulares (no equivalentes) cuyo punto de unión es su diferencia infinita. En otras palabras, decir que todos son especiales es otra forma de decir que nadie lo es³⁸. Lo que acomuna es, justamente, el carácter insustituible o incalculable como principio de destrucción de todo punto de partida e incluso de todo “como si”. En el teatro del mundo no hay lugares privilegiados para jugar el lugar del pueblo. La representación, el “como si”, podría darse en cualquier lado y cualquiera podría, a su vez, traicionarla, pues como bien lo aclara Derrida en *Dar la muerte* (1992), “cualquier radicalmente otro es cualquier radicalmente

36 “No cabe democracia sin respeto a la singularidad o la alteridad irreductible, pero no cabe democracia sin ‘comunidad de amigos’ [*koiná tà philón*], sin cálculo de mayorías, sin sujetos identificables, estabilizables, representables e iguales entre ellos. Estas dos leyes son irreductibles la una a la otra. Trágicamente irreconcilables y para siempre ofensivas. La ofensa misma se abre con la necesidad de tener que contar uno a sus amigos, de *contar* a los otros, en la economía de los suyos, allí donde cualquier otro es completamente otro.” DERRIDA, J (1998). *Políticas de la amistad*. Madrid, Trotta, p. 40.

37 El capítulo “Dominio y métrica” de *Canallas...* es especialmente revelador al respecto (Cfr. DERRIDA, J (2005). *Op. cit.* En él se abordan los dilemas de la igualdad y la libertad en clave de singularidades desfondadas, de ahí que recupere para su análisis la perspectiva psicoanalítica.

38 Luego de muchas idas y vueltas en su texto, Rancière termina reconociendo que “la fórmula de la heteronomía ética se vuelve parecida a la de la igualdad política” y que Derrida “restablece [...] la alteridad sobre la escena política convirtiendo la heteronomía en simple heterogeneidad” (RANCIÈRE, J (2009). *Op. cit.*, p. 217). Es decir, termina reconociendo la igualdad de la desigualdad absoluta, el hecho de que cualquier radicalmente otro es cualquier radicalmente otro.

otro"³⁹. La comunidad si bien no puede ser una comunidad de iguales/equivalentes/sustituibles debe hacer "como si" esto fuera posible: la justicia incalculable ordena calcular. El acontecimiento, el otro irrumpiendo en todo proyecto, traspasa e interroga todas las fronteras tranquilizadoras sobre las cuales se erigen las identidades y los sujetos, incluso las fronteras de esa "rara" y "bella" política que supuestamente nada tiene que ver con la administración y el poder (y que también estaría expuesta a los procesos de perversión y perfeccionamiento). Los sujetos políticos desfondados pueden poner en escena su inclusión/exclusión sólo resignando algo de sí y replegándose en una actuación alérgica; el poder, cualquier poder (del pueblo o el de los que lo encarnan) siempre se ejerce contra otros otros y compromete lógicas sacrificiales.

Toda acción, entonces, se encuentra atravesada por la traición de todos los otros a los que no incluye y a los que sacrifica. Derrida camina en la noche y por eso insiste en varios de sus textos en que la estrategia deconstructiva es afín a la del trabajo psicoanalítico⁴⁰. La libertad y la igualdad son siempre paradójales (de ahí que prefiera hablar de hospitalidad y no de emancipación). Podemos negar la diferencia, el sacrificio y el mal, pero eso no hace que éstos desaparezcan. Podemos decir que la verdadera política se da "contra" el Estado, pero esto no hace que el Estado deje de existir y que también es ahí donde, algunas veces, se producen acontecimientos dignos de este nombre. ¿Latinoamérica, versión siglo XXI, no sería un escenario para otro pensar de lo político "con" el Estado sin "fagocitación" de lo político por la política?

Lejos de todo romanticismo, Derrida recuerda el poder de la castración: una soberanía herida de muerte abre la puerta a una interrogación no sólo de lo más horrendo, es decir, de las matrices sacrificiales que atraviesan las comunidades políticas, sino también a cierta libertad paradójal que surge cuando se asume el carácter no bello, desigual, castrado, incondicional e infinito de toda estabilización (identificación) política. Derrida no se enamora de sus conceptos y se cuida muy bien de mantener las tensiones hasta la aporía. Nada podremos comprender de las limitaciones de nuestros órdenes tardo-capitalistas si no podemos pensar la soberanía en la línea de cruce de, por un lado, cierta defensa soberana de los Estados más débiles⁴¹ frente a las lógicas del capitalismo neoliberal de los Estados más fuertes (y, por lo tanto, más 'canallas'); y, por otro lado, de la justificación monstruosa de políticas de excepción ejercidas, en nombre del soberano bien común y orden público, contra personas que sólo tienen para empuñar su humanidad.

4. SOBERANÍAS HERIDAS DE MUERTE, OTRO PENSAR DEL ESTADO

Llegados a este punto deberíamos poder decir que la soberanía es un "como si" que puede estar a veces encarnado por el Estado y otras veces por sujetos políticos contra el Estado. La apuesta política de Benjamin y Derrida da lugar a la contingencia y al vacío asumiendo, en su radicalidad, toda la potencia afirmativa de la ausencia de fundamento. No sólo se trata aquí de un punto de partida para el cuestionamiento de la autoridad y de la decisión, sino de la condición misma de toda praxis política que preanuncia su intrínseca inadecuación a sí.

39 DERRIDA, J (2000). *Dar la muerte*. Buenos Aires, Paidós, p. 81.

40 DERRIDA, J (2005). *Op. cit.*, pp. 134-135.

41 Volviendo al epígrafe de este apartado, resulta importante recordar que no se puede ser simplemente soberanista o antisoberanista. Muchas veces, para defender el derecho de los más débiles, es preciso insistir en la importancia de la soberanía estatal (por ejemplo, frente al avance del capitalismo salvaje) y, otras veces, para defender el derecho de los más débiles, debe poder criticarse fuertemente y arremeter contra la soberanía estatal (esto es claramente evidente en el uso desproporcionado del derecho soberano que empuñan los Estados contra las migraciones y la libre circulación de las personas).

Las soberanías, en plural (mostrando su proliferación al infinito y, por lo tanto, su traición como principio de unidad), se encuentran heridas de muerte. Fracasan sistemáticamente en el intento de “cerrarse sobre sí mismas”, pues no hay fundamento o razón para remitir su límite de lo otro. La “debilidad” de estas soberanías reside en aquello mismo que las define, a saber, la incondicionalidad y, por lo tanto, el hecho de encontrarse atravesadas por la decisión del otro. La melancolía benjaminiana, de hecho, no es más que un nombre para ello, para ese aplazamiento constante de la “verdadera” decisión y la certeza trágica de la preeminencia (prelación) del otro decidiendo sobre el sí mismo: la aceptación de una “decisión pasiva”. Estamos aquí frente a una política cuyo triunfo reside en su indefectible fracaso, que hace de la debilidad y la castración el punto de fuga de su potencia. En el fondo, subyace la idea de que las oportunidades y el acontecimiento nunca se dan ahí donde se los espera, pues en el corazón de la soberanía siempre habita el otro que se impone e instala la imposibilidad de todo cálculo⁴². Por esto mismo, si estamos tan convencidos de que el Estado no es una instancia política, probablemente, el gesto “político” novedoso consista en reconsiderar y repolitizar esta instancia, por ejemplo, recalibrando el sentido de la soberanía.

Derrida y Benjamin parecieran estar mejor provistos de herramientas para abordar las paradojas de la política actual, manteniendo una perspectiva profunda, oscura y paradójica al examinar todo proyecto político (estatal o antiestatal). La fiesta triunfal de los vencedores sobre las ruinas del Estado, lejos de sentenciar su muerte, es la cifra siniestra que reclama volver sobre esos restos de la mano de los vencidos: no para rehabilitar un Estado fuerte y totalizante, sino justamente para trabajar sobre sus ruinas, en ese terreno ganado en el tiempo, en esos espacios de mil disputas, que nos legan una política como tarea para la cual no tenemos los medios adecuados.

42 Lo otro, lo reprimido, habita el cuerpo político de la ley y las instituciones. La re-vuelta es una de las mil formas que adquiere la constatación de que el “amo” no tiene nada que le sea propio. Todos los procesos de emancipación e independencia surgieron de la *différance* anunciada en el texto político de la comunidad: el otro hace estallar desde adentro las supuestas certezas del amo. Así, ya en los años 80, Derrida denominaba este proceso las leyes de la reflexividad que, por ejemplo, permitieron a Mandela leer deconstructivamente el texto de la ley del Apartheid para hacerlo estallar desde adentro.

PAULA CRISTINA PEREIRA

Espaço Público



“Temos assistido a várias oscilações do processo civilizacional, no sentido em que é colocada em causa a construção da coisa pública, revelando-se alguma desatenção face aos fundamentos da democracia, ao sentido da urbanidade e à promoção das condições para o exercício da cidadania. Esperava-se que o espaço público manifestasse da comunicação entre iguais, do reconhecimento recíproco, da possibilidade da construção do consenso, da emancipação e da valorização da liberdade”.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA – AÑO 19. Nº 66 (JULIO-SEPTIEMBRE, 2014) PP. 95 - 107
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Hacia una nueva crítica del dispositivo

Toward a New Criticism of the Dispositive

María Luciana CADAHIA

Prometeo-FLACSO, Ecuador.

RESUMEN

En el artículo propongo pensar al Estado como un dispositivo. Primero, elaboraré una crítica a la noción de dispositivo que se desprende desde determinada lectura contemporánea, en autores como Agamben y Esposito. En segundo lugar, estableceré un puente entre la noción de positividad en Hegel y Schiller y la noción de dispositivo en Foucault, con objeto de pensar otras formas de problematización dentro de la tradición del pensamiento de la diferencia y cómo esto reactiva un nuevo vínculo con las categorías políticas de la modernidad, a la vez que permite proponer algunas claves interpretativas para pensar al Estado como dispositivo.

Palabras clave: Dispositivo, emancipación, estado, derecho.

ABSTRACT

This article proposes thinking about the State as a dispositive. First, a criticism of the notion of dispositive will be offered, based on a certain contemporary reading of authors such as Agamben and Esposito. In the second place, a bridge will be established between the notion of positivity in Hegel and Schiller and the notion of dispositive in Foucault. The objective is to think about other forms of stating the issues within the tradition of thinking about difference and how this reactivates a new connection with the political categories of modernity, at the same time that it permits proposing some interpretive keys for thinking about the state as dispositive.

Keywords: Dispositive, emancipation, state, right.

1. CONSIDERACIONES GENERALES

La transformación conceptual que atraviesa al pensamiento contemporáneo nace de un profundo malestar experimentado hacia las categorías políticas de la modernidad. Conceptos como sujeto, objeto, democracia, Estado, voluntad popular, pueblo, etc., parecen ceder el terreno a términos como multitud, acontecimiento, rizoma, biopoder, entre otros. Siempre resulta saludable remover los marcos categoriales con los que una época determinada se pensó a sí misma, pero también es conveniente preguntarse por el sentido y finalidad de esas problematizaciones. Sobre todo cuando esta mutación conceptual es el resultado de una crítica feroz y un rechazo hacia las categorías del pasado. A este respecto encontramos dos actitudes críticas diferentes. Por un lado, la de quienes han decidido renunciar a estos conceptos, considerándolos como un rezago abstracto de la metafísica moderna. De ahí que alienten formas de organización social completamente alternativas y le otorguen mayor importancia a la *inmediatez* del acontecimiento. Desde esta vía, al considerar al Estado, el derecho y la democracia como un modo de dominio y cálculo que determina las formas de vida de los hombres y orienta sus conductas, pareciera que la única vía de escape estaría en la paciente espera del Porvenir. Una espera en la que el filósofo sería capaz de leer el gesto mesiánico detrás del acontecimiento¹. En varias ocasiones, las derivas actuales del pensamiento de la diferencia parecen otorgarle una mayor prioridad a la ontología que a la historia. El peligro de asumir esta actitud es que con ello se reniega tácitamente de la *suciedad* de ésta y de sus formas de contaminación². A la vez que el Estado pareciera convertirse en una especie de esquema arquetípico, una forma *a priori* de dominación de la que deberíamos liberarnos *per se*. Sin embargo, ¿el Estado solamente funciona como una forma de dominio de la que deberíamos apartarnos para reactivar la política? Renunciar al Estado supondría desentendernos de todas sus mediaciones históricas o asumirlas como meros emblemas de dominio³. La búsqueda de un espacio común no mediado por el Estado como condición de posibilidad del ejercicio de la libertad pareciera propiciar esa huida de la existencia del alma bella. Quizá no se trate tanto de liberarnos del Estado como de pensar aquellas coordenadas que escapen a las lógicas de dominio. Probablemente no se trate tanto de saber cuáles son las categorías políticas de pensamiento que dominan nuestras formas de existencia, sino de ver cómo esas mismas categorías

1 A partir de las críticas que pensadores como Foucault, Derrida o Deleuze realizaron a las categorías de Estado, democracia, instituciones o derecho, existe en la actualidad una tendencia a rechazar estos conceptos al momento de pensar las posibilidades de la política. Esto se observa claramente en las propuestas de pensadores europeos de izquierda como Negri, Agamben, Esposito y toda una línea de los estudios sobre la biopolítica o el acontecimiento (por citar algunos ejemplos).

2 Agradezco las conversaciones con Roque Farrán sobre este punto. Gracias a sus precisiones, me gustaría aclarar que cuando hago la crítica a la ontología de la diferencia me refiero a la manera en que ha sido desarrollada desde determinada tradición de pensamiento biopolítico. Por eso me interesa rescatar la perspectiva que tanto Roque Farrán y Emmanuel Biset desarrollan en su libro *Ontologías políticas*, perspectiva en la que historia e ontología se relacionan de un modo muy similar a como será considerado en este artículo. "El doble distanciamiento, respecto del esencialismo y del constructivismo, permite comprender el vínculo entre ontología e historia que planteamos aquí. Si desde el esencialismo se afirma la perennidad de una idea o concepto, el constructivismo lo cuestiona señalando que existe una historicidad contextual constitutiva de los lenguajes y las instituciones políticas. (...) aquí postulamos un historicismo radical, lo que significa dos cosas: por una parte, que la historicidad no es exterior o contextual sino inherente a un lenguaje o institución: por otra parte, que la indagación ontológica es histórica y no histórica, se trata de la diferencia que hace posible la historia misma (...) debido a que lo ente nunca se constituye a sí mismo (imposibilidad de cierre), eso le imprime un carácter ontológico a la indagación, de su inacabamiento a la apertura constitutiva". BISET, E & FARRÁN, R (2011). "¿Por qué ontologías políticas? (...) Nuestra apuesta teórica, nuestra apuesta política: preguntar para abrir lo posible *en lo dado*", in: BISET, E & FARRÁN, R (2011) (Eds.). *Ontologías Políticas*. Imago Mundi, Córdoba, pp. 6-7.

3 Esto será desarrollado con más atención a lo largo del texto.

o conceptos se resignifican en nuestro presente, al punto de asumir una performatividad insospechada. ¿Acaso cierto abordaje unilateral de la ontología de la diferencia no presenta signos de agotamiento para pensar la actual coyuntura política? Sobre todo cuando las mismas premisas que ponen en movimiento su ontología parecen haber sido absorbidas por el discurso neoliberal, lo cual se puede apreciar en las dificultades que determinados movimientos sociales, afines a esta forma de pensamiento, experimentan a la hora de hacer frente a las políticas de la Unión Europea⁴. Probablemente términos como hegemonía, liderazgo, partidos políticos, democracia, Estado e instituciones, rechazadas desde determinados ámbitos del pensamiento, deban ser reconsiderados. Y esto nos conduce a la otra actitud de la que queríamos dar cuenta, a saber, la de quienes, asumiendo la importancia del legado de la ontología de la diferencia⁵, reconocemos la necesidad de cierta distancia crítica capaz de prestar atención a las distintas transformaciones que van teniendo lugar en el ámbito de la praxis.

Muy probablemente en la base de estas dos actitudes, a saber, la de quienes rechazan las categorías políticas de la modernidad y las de quienes preferimos resignificarlas⁶, se encuentren presupuestos bien disímiles y distintas formas de pensar la práctica filosófica. A fin de cuentas: ¿es posible una reapropiación de las categorías políticas de la modernidad con objeto de darles un uso distinto, de llevar a cabo un desplazamiento y dislocación de sentido? Todo depende de cómo llevemos a cabo la reapropiación. Si pensamos en la noción de Estado, vemos que en este momento hay una disputa en el ámbito del pensamiento político⁷. Por un lado, existe la convicción de que el Estado es

4 Aquí me refiero sobre todo a las tensiones internas del movimiento 15M en España y la posterior propuesta política Podemos. Allí se observa una tensión entre quienes desean recuperar las instituciones europeas y españolas para poner un freno a la actual crisis económica y política de la Unión Europea y la de aquellos que prefieren forjar movimientos horizontales (de carácter más asambleario) y por fuera de las instituciones. También habría que mencionar una vía que intenta conciliar ambas propuestas.

5 Para la definición de este término véase: BISET, E & FARRÁN, R (2011) (Eds.). *Op. cit.*

6 Aquí resulta oportuno citar los trabajos de Jorge Alemán, puesto que en su libro *Soledad: Común* reactualiza, desde la tradición lacaniana de izquierdas, una serie de términos para pensar la política contemporánea. Así, expresiones como sujeto, universal roto, emancipación y voluntad colectiva, desaprendidos de la metafísica de la totalidad, pasan a ser considerados desde la igualdad en la diferencia de un no saber de la experiencia colectiva. "Habría que extraer el término Voluntad de la metafísica que lo dominó en el siglo XX, interrogarse sobre si es posible la emergencia de una voluntad colectiva, contingente, no programada a priori ni exaltada por los ideales, ero que esté en condiciones de alterar el circuito de la servidumbre (...). La emergencia de una voluntad popular es una experiencia política singular, y por esto mismo, "universal", aunque en términos lacanianos hablemos de un Universal roto, tachado por la incompletud y la inconsistencia." ALEMÁN, J (2011), *Soledad: Común. Políticas en Lacan*. Clave intelectual, Madrid, pp. 48-49.

7 En mi Trabajo Final de Máster trabajé esto desde el punto de vista de la democracia, en este artículo nos gustaría ampliar esta idea para pensar el Estado y el derecho. En primer lugar podemos encontrar la democracia neoliberal. Por citar algunos ejemplos, podemos referirnos a las teorías de Francis Fukuyama, Friedrich Hayek o Milton Friedman, quienes, confiados en el triunfo irrevocable de las democracias liberales, dirigen sus investigaciones a criticar el tipo de articulación que ha conducido a la intervención del Estado para luchar contra las desigualdades, defendiendo a la vez que el vínculo que ellos encuentran entre la democracia y el liberalismo estaría atravesado por el principio regulador de la economía, por lo que el Estado debería tener un rol netamente regulativo. Pero a su vez, encontramos una serie de propuestas que se inscriben dentro de la denominada *democracia deliberativa*, entre cuyos defensores más renombrados podemos citar a John Rawls y Jürgen Habermas. Estos autores, en continuidad con la lectura que en su momento ofreció Hans Kelsen, tratan de bosquejar, sin renunciar a los términos en los cuales esta tradición liberal identifica la democracia, algunas soluciones que vengan a paliar las deficiencias de la histórica tensión entre el principio de igualdad (democracia) y el principio de libertad individual (liberalismo), propia de las democracias liberales. Por otro lado, es posible encontrar una segunda estrategia, que consiste no tanto en solucionar las deficiencias actuales de las democracias liberales, sino en desarticular el lenguaje con el cual la tradición liberal ha tratado de definir no solo la democracia sino también los términos en que debían ser pensados los problemas vinculados con ella, esto es, proponer otras categorías de análisis que permitan poner en cuestión la naturalidad con la cual se acepta, como si fuera una verdad evidente, el enlace conceptual entre *liberalismo* y *democracia*. Entre estos trabajos, muy diversos entre sí,

un modelo formal y abstracto. En este caso pareciera que éste se limita a cumplir un rol técnico-regulativo, en el que el papel de la política se reduce a su mínima expresión y la figura del experto reemplaza a la del político⁸. Este ejercicio de normalización, abocado a la tarea de invisibilizar los conflictos y tensiones internas de la sociedad, ha sido la piedra de toque de la Socialdemocracia europea. No hay que olvidar que este discurso se encontraba respaldado por el relato del fin de la historia y la creencia en el pleno auto-desarrollo de las capacidades individuales. La contra-cara de este relato ha sido el intento sistemático de disolver el tejido social e incorporar la lógica neoliberal en los diferentes ámbitos de la vida social. Así, el Estado, lejos de ser el espacio en el que se disputa y configuran las formas de vidas que nos damos a nosotros mismos, establece de ante mano, a través de una paradójica experiencia de libertad, los esquemas de deseos colectivos e individuales. Sin embargo, sería demasiado reduccionista y unilateral pensar que el Estado se reduce a esto, no sólo porque existen verdaderos ejercicios de resistencia a esta forma de gobierno, sino también porque es posible entenderlo de otra manera. La virtud de las derivas actuales del pensamiento de la diferencia ha consistido en demostrar la politicidad inherente a estos intentos de neutralización del Estado, a la vez que ha señalado la supervivencia de los residuos de la teología. Así podríamos decir que el Estado neoliberal, lejos de configurarse como una superación ilustrada de nuestro pasado religioso, guarda dentro de sí todo el peso de la tradición. Pero esta actitud crítica, esta especie de dialéctica negativa del Estado moderno, nos ha llevado a un rechazo unánime de la figura de éste. Como si las posibilidades de nuestra emancipación se lograsen únicamente al desubjetivarnos de las figuras del Estado y del derecho. Ahora bien, esta tradición de pensamiento⁹ se ha visto desbordada por los recientes acontecimientos políticos, sin poder ofrecer un discurso que esté a la altura de nuestro momento histórico. Así, las actuales experiencias de los Estados Latinoamericanos o los intentos de pensar el problema de la Nación y liderazgo en el Sur de Europa son vistos como una reiteración ancestral gesto teológico del que occidente debería liberarse. La lucidez desencantada a la que nos conduce esta actitud nos hace sospechar que quizá los signos de agotamiento no se encuentren en la cosa misma, sino en el marco teórico que la interpreta. Y esta reiteración propicie una diferencia ontológica sobre la que debemos estar muy atentos, lo cual nos lleva a plantear lo siguiente: asumiendo la importancia del legado de la ontología de la diferencia, quizá sea prioritario reconocer sus propios límites y establecer cierta distancia crítica capaz resignificar otro legado de la filosofía de la modernidad y ser más sensibles a la dimensión de la praxis, algo de lo que los filósofos modernos eran muy conscientes y que el pensamiento político de izquierdas en Europa pareciera haber abandonado¹⁰. También hay que reconocer que el término dispositivo ha permitido pensar ciertas problemáticas que habían sido desatendidas hasta el momento. Pero el problema es que la deriva contemporánea del uso de este término —establecido por su conexión con la *Gestell* heideggeriana— conduce a una visión demasiado unilateral y determinista de los problemas. Al punto de considerar al dispositivo como una especie de estructura omnipresente que nos mantiene capturados. Sin embargo, los actuales procesos latinoamericanos nos ayudan a pensar otros usos del dispositivo, al explorar el ca-

encontramos las propuestas de filósofos y politólogos tales como, Ernesto Laclau, Claude Lefort, Chantal Mouffe, José Nun, Jacques Rancière, Eduardo Rinesi, Pierre Rosanvallon o Bernard Stiegler, entre otros. A pesar de la complejidad y diversidad de estos últimos abordajes, es posible encontrar en ellos una inquietud común: establecer otros vectores de sentido para pensar la experiencia democrática, con objeto de problematizar algunos de los puntos fundamentales de las "democracias representativas" y ampliar el campo de acción de la democracia.

8 Aquí se ubicarían cierta tradición contractualista, muy criticada por Hegel, y los actuales ideólogos de la democracia neoliberal que mencionamos en la nota a pie nº. 7.

9 Véase nota a pie nº. 1.

10 Véase GENTILE, D (2012), *Italian Theory*. il Mulino, Bologña, pp. 167-203.

rácter dual de los mismos. A saber: allí se encuentran elementos de dominación pero también de emancipación. Por tanto, la propuesta de este artículo es la de pensar de qué manera la realidad política latinoamericana nos arroja a otras formas de conceptualización y problematización dentro de la tradición del pensamiento de la diferencia y cómo esto reactiva otro vínculo con las categorías políticas de la modernidad. Probablemente, el desafío actual para el pensamiento resida en abrir un espacio donde los fenómenos políticos actuales se hagan inteligibles a partir de sus propias dinámicas histórico-filosóficas. De lo contrario, nos parece, seguiremos oscilando entre los tecnicismos de una filosofía profesionalizada que fracciona las ideas en apartados estancos, y la unilateralidad de una filosofía crítica que se refugia en sí misma para negar abstractamente.

2. LA DIALÉCTICA NEGATIVA DEL DISPOSITIVO

Probablemente sea necesario considerar al Estado en los términos de un dispositivo, pero para llegar a esclarecer esta idea hace falta reflexionar sobre las derivas etimológicas que ha sufrido este término dentro del paradigma biopolítico.

En *Che cos'è un dispositivo?* Agamben tiene el mérito de ser uno de los primeros en indicar dos maneras de comprender el término dispositivo, sobre todo porque está interesado en saber: "¿[...] en qué estrategia de praxis o pensamiento, en qué contexto histórico se originó el término moderno (dispositivo)?"¹¹. En un caso indica una vía que se deriva de un posible puente entre la *Positivität* en el joven Hegel y el dispositivo en Foucault. En el otro vincula el término dispositivo con la *Gestell* del último Heidegger. Sin embargo, el vínculo Hegel-Foucault es desarrollado de manera muy breve, dado que el interés de Agamben es explorar la segunda vía. Al respecto procura conectar el problema de la *oikonomia* cristiana con el dispositivo foucaultiano a través de la noción de *dispositio*, al sugerir que es la traducción latina empleada por los padres de la iglesia para referirse a ese término griego. A partir de allí asume la hipótesis de que el término latino *dispositio*, del cual derivaría según él nuestro "dispositivo", viene a asumir en sí toda la compleja esfera semántica de la *oikonomia* teológica¹². Agamben reconoce que esta decisión supone abandonar la vía histórico-crítica propiciada por Foucault e introducir el término dispositivo en un contexto completamente diferente y más cercano a la onto-teología heideggeriana. La conexión con Heidegger vendría dada porque la *Gestell* (*Ge-stellen*) sería afín a la etimología latina (*dis-positio*, *dis-ponere*) del término dispositivo¹³. Si prestamos atención a *Die Frage nach der Technik*, texto al que alude Agamben en su ensayo, no resulta tan sencillo equiparar sin más la *Gestell* con el dispositivo. Al incorporar un guión en la palabra *Ge-stellen*, Heidegger resalta el sentido de conjunto del prefijo *Ge*. En castellano esta palabra se ha traducido de varias maneras: com-posición, im-posición y estructura de emplazamiento. Probablemente ésta última exprese mejor que las otras el sentido de la palabra alemana. No olvidemos que en Heidegger el término *Ge-stell* se emplea en singular y se refiere a la esencia de la técnica, entendida como una forma específica en la que el ser se desoculta, caracterizada por un ocultamiento de aquella apertura que posibilita la existencia. Así, el ente se reduce a una existencia en plaza y la naturaleza a un fondo disponible para su extracción. De seguir la línea propuesta por Agamben, deberíamos considerar a occidente, en tanto devenir tecnológico, como un gran dispositivo incapaz de cultivar y cuidar la apertura originaria que nos constituye. Si bien es cierto que Agamben advierte sobre

11 AGAMBEN, G (2006). *Che cos'è un dispositivo?* Nottetempo, Roma, p. 15: "[...] in quale strategia di prassi o di pensiero, in quale contesto storico il termine moderno ha avuto origine?".

12 *Ibid.*, pp. 15-20.

13 Véase *Ibid.*, p. 19 y AGAMBEN, G (2008). *El reino y la gloria*. Pre-Textos, Valencia, pp. 271-272.

los peligros de la deriva heideggeriana del término *Gestell*, al decir que Heidegger es incapaz de “restituirlo a su locus político”¹⁴, el aspecto problemático del viraje que él propone es el sentido peyorativo y unilateral que adquiere el término dispositivo, puesto que reencausarlo al locus político no sería otra cosa que propiciar su desactivación.

En su último libro: *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*¹⁵, Roberto Esposito retoma la problemática del dispositivo desde una perspectiva afin a la planteada por Agamben, aunque establece una serie de matizaciones. Esposito nos recuerda que Heidegger elaboró dos nociones distintas del término *Gestell* y que, a diferencia de lo que sostenía Agamben, solamente la primera de ellas puede ser vinculada con el término dispositivo. Si bien la más conocida es la que pertenece a la clásica conferencia de 1953, *Die Frage Nach Technik* (la cual empleó Agamben en su texto *Che cos'è un dispositivo?*) la otra pertenecería a un texto más temprano: *Das Gestell*. Según Esposito, la inflexión onto-teológica que presenta el término *Gestell* escogido por Agamben es intraducible al registro foucaultiano, mientras que sí sería compatible con el sentido que adquiere este término en el texto más temprano de Heidegger. La noción de maquinación que está a la base de la *Gestell* sería muy afin al modo de funcionamiento del dispositivo foucaultiano¹⁶. A pesar de que no queda muy claro en el texto, Esposito parece rechazar el sentido “salvífico” que le otorgara el último Heidegger al término *Ge-stell*. Recordemos que si bien el dominio de la estructura de emplazamiento (*Ge-stell*) encierra el supremo peligro para el hombre, también allí, añade Heidegger en su texto sobre la técnica, se encuentra la clave de nuestra salvación, puesto que, citando Hördelin: “donde está el peligro, crece también lo que salva”. Al asumir la técnica un aspecto negativo y afirmativo, la reflexión sobre la esencia de la técnica nos permitiría comprender que, al ser un modo determinado de ensamblaje entre el ser y el ente, habríamos llegado a comprender no sólo que el ser no se reduce a ese modo de desocultamiento sino que es posible establecer otras manera de darse esta relación. Resulta llamativo que Agamben no mencionase en su texto este segundo sentido del término, dado que, a nuestro entender, este doble aspecto de la *Ge-stell* podría entrar en un diálogo fecundo con la noción de dispositivo en Foucault. Por otra parte, Esposito desestima esta vía y asume el primer sentido del término *Gestell* porque éste, al estar conectado con la *Machenschaft* heideggeriana, entraría en contacto con el dispositivo de persona que pone en funcionamiento el paradigma teológico-política. Si bien Esposito reconoce que “Nada de lo dicho por Heidegger directamente se relaciona con el concepto de la teología política”¹⁷, éste sería el primero en señalar no sólo la impenetrabilidad del paradigma teológico-político sino también su forma de funcionamiento, a través del concepto de maquinación. Este término dejaría entrever el fondo metafísico que ata en un mismo concepto el horizonte cristiano y el pensamiento moderno. De ahí que lleve a cabo una genealogía que muestre cómo la noción de persona de la modernidad vendría a ser el resultado de una combinación entre el pensamiento jurídico romano y la teología cristiana de la trinidad. Ahora bien, el concepto de maquinación, tal y como es tratado en el texto *Das Gestell* tendría grandes afinidades con el dispositivo foucaultiano, aunque, como acabamos de mostrar, se aplicaría a los procesos de sujeción. Por tanto, lo que Esposito nos estaría sugiriendo es que Foucault habría señalado cómo la maquinaria teológico-política opera en la relación entre los hombres.

14 *Ibid.*, p. 272.

15 ESPOSITO, R (2013). *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*. Einaudi, Torino.

16 *Ibid.*, pp. 18-19.

17 *Ibid.*, p. 30.

Si bien la conferencia *Das Gestell* está destinada a pensar cómo esta forma de ordenación ha determinado la *Machenschaft* moderna, es decir, el vínculo entre el hombre y la naturaleza, el dispositivo foucaultiano ayudaría a pensar de qué manera esa máquina de inclusión excluyente se aplica a la relación entre los hombres y configura lo humano. Según Esposito, el dispositivo y la *Machenschaft* estaría configurada por la misma lógica de funcionamiento: separa de sí mismo su opuesto asimilándolo¹⁸. De este modo, Foucault no habría hecho otra cosa que estudiar una forma de poder que sólo consigue determinar lo humano produciendo lo inhumano, es decir, lo humano solamente podría articularse separando lo humano de lo inhumano. Y los hombres no podrían salir de este dispositivo porque sería justamente lo que los hace humanos: “un dominio técnico que sitúa a los sujetos en la trama de un orden del que ellos no pueden escapar porque está dirigido a convertirlos en tales”¹⁹.

3. DIALÉCTICA AFIRMATIVA DEL DISPOSITIVO Y SUS POSIBILIDADES EMANCIPATORIAS

A pesar de las diferencias entre las nociones de dispositivo en Agamben y Esposito, lo cierto es que ambas reflexiones presentan, a mi entender, una estructura argumentativa muy similar. Uno y otro ponen en entredicho la escisión jerárquica que pareciera producir el dispositivo. En ambos casos, se nos dice, se produce un extrañamiento que penetra en nuestra experiencia, separándola de sí misma y produciendo una separación de la vida en dos ámbitos. Y el peligro de esta lógica de exclusión/inclusión vendría dado porque genera una relación de dominio de una parte sobre la otra. Es innegable el esquema heideggeriano que hay detrás del diagnóstico de ambos pensadores italianos. En sus reflexiones sobre la técnica, Heidegger se había propuesto mostrar la relación fundamental de dominio que subyace a la separación y unificación de la relación sujeto/objeto moderna. Agamben y Esposito habrían dado un paso más al indicar que esta relación dependería de un esquema teológico más amplio. Es decir, que esta forma de dominio habría sido el resultado de una serie de metamorfosis religiosas en el corazón del proceso de secularización. Así, todo el devenir de occidente estaría atravesado por esta forma fundamental de dominio entendida como un poder que separa lo que unifica y unifica lo que separa: “la presencia del Dos en el interior de lo Uno, la prepotencia de una parte que anhela todo cancelando a la otra”²⁰. Por lo que el misterio típicamente moderno de la separación y el aislamiento de un núcleo vital que permitía luego concebir la unidad de la vida como una articulación jerárquica de los seres no sería otra cosa que una forma de supervivencia teológico-política expresada en la forma de dispositivo. Al considerar el dispositivo como una red que atrapa a los hombres, determina sus formas de vida y orienta sus conductas, pareciera que la única vía de escape a esta forma de dominio y cálculo estaría en poner fin a los dispositivos y dar lugar a algo nuevo. Sin embargo, ¿El dispositivo solamente funciona como una forma de dominio?

De seguir la vía propuesta por Agamben y Esposito resulta difícil apreciar la tensión dialéctica que persiste en todo uso del dispositivo y los efectos impredecibles que conlleva tal uso. Quizá aquí se haya desestimado el papel de la mediación y la posibilidad de considerar al dispositivo como una forma de ésta. Probablemente la actitud de renunciar al dispositivo no sea otra cosa que el espejo deformado de la indiferencia a la que nos ha conducido el progresismo ilustrado. Mientras que el optimismo ilustrado habría puesto todos sus esfuerzos en encontrar una reconciliación que posibilitase

18 *Ibid.*, p. 29.

19 *Ibid.*, p. 30.

20 *Ibid.*, p. 5.

la anhelada unidad entre el sujeto y el objeto, lo cual se ha revelado como una de las formas más monstruosas de pensamiento identitario, las propuestas de Agamben y Esposito buscarían desanudar ese dominio mediante un retorno al lugar donde deje de funcionar el dispositivo.

Las mediaciones subjetivas tienen efectos en lo real, producen una lengua, una historia, un pasado, formas de organización social y modos de comunicación y comprensión en común. Renunciar al dispositivo supone desentendernos de todas estas mediaciones históricas o asumirlas como meros emblemas de dominio. Si las formas actuales de existencia asumen el rostro de un gran peligro del que debemos deshacernos, no hacemos otra cosa que magnificarlo y consagrarlo como destino inescapable. El problema de esta estrategia defensiva es que refuerzan el dualismo que cree combatir. El filósofo parece convertirse en una subjetividad pura, cuyo ejercicio crítico lo liberaría de las ataduras de los objetos que denuncia cuando en realidad sucede todo lo contrario. La búsqueda de un uso común no mediado por el dispositivo pareciera propiciar esa huida de la existencia de la que nos hablaba Hegel en la *Phä*: un refugio desde el cual concebir la actual como el signo de lo que debe ser rechazado. De seguir esta estrategia, la crítica del presente pareciera traducirse en una *separación radical* entre esa actualidad y la subjetividad que la enuncia, sin que pueda concebirse en la materialidad de ese mismo presente el *murmullo* que posibilita su crítica y su transformación. Quizá no se trate tanto de liberarnos del dispositivo como de hacer una crítica a las formas de dominación a la que hemos sido constreñidos²¹, algo que Agamben y Esposito han realizado de modo magistral. Pero contra ambos habría que añadir que la mediación que produce una escisión en el seno de lo uno no consigue volverse idéntica a sí misma, sino que siempre está atravesada por una diferencia que no autoriza la identidad entre sujeto y objeto. La relación de dominio de una parte sobre la otra es una de las formas que puede adoptar, pero es ejercicio de la crítica desentrañar el proceso de cosificación que hay detrás de esta actitud, a fin de liberar la tensión irresuelta entre ambos.

¿Acaso el dispositivo no es el término contemporáneo que empleamos para dar cuenta de esta mediación que cierta deriva biopolítica pareciera desestimar? Y aquí la pregunta por el dispositivo es clave: ¿el Estado, en tanto dispositivo, es capaz de abrirse a nuevas formas de mediación que escapen a la lógica del control y la disciplina?

4. EL DISPOSITIVO COMO FORMA DE MEDIACIÓN

Probablemente la clave de interpretación esté en la vía mencionada al inicio de nuestra lectura, aquella que conecta el dispositivo con la *Positivität* en el joven Hegel.²² Los textos claves con los que elabora de un modo riguroso la importancia de este término componen los fragmentos tradicionalmente denominados como *Die Positivität der christlichen Religion* y *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*²³. Allí, Hegel nos dice que la positividad atañe al modo en que las formas de vida se constituyen en su relación con el “elemento histórico”. Como hemos mencionado en el apartado anterior, Agamben ha sido uno de los primeros en sugerir el vínculo entre la positividad de Hegel y el dispositivo de Foucault, aunque nos distanciamos de su argumentación en dos aspectos. En primer lugar, porque consideramos que no hace falta apelar a la noción de positividad elaborada por Foucault para establecer un puente entre su propuesta y Hegel. Y, segundo, porque Agamben no advir-

21 CATANZARO, G (2011). *La nación: entre la naturaleza y la historia*. FCE, Buenos Aires, pp, 168-192.

22 CADAHIA, L (2012). “El dispositivo de la crisis como nuevo orden mundial”, in: CADAHIA, L & VELASCO, G (Eds). *Normalidad de la crisis. Crisis de la normalidad*. Katz, Madrid/ Buenos Aires, pp. 171-188.

23 HEGEL, GWF (2003). *Escritos de Juventud*. FCE, Madrid.

tió la importancia del concepto de positividad en el pensamiento de Schiller. Con respecto al primer punto, cuando Hegel se refiere al término positividad emplea la expresión *gewaltsame Anstalten*, la cual puede ser traducida como “dispositivos violentos”²⁴. Así, el término de dispositivo en Foucault puede ser pensado en conexión directa con la positividad de Hegel, sin tener que pasar por el problema de la positividad del saber. Si bien una primera lectura de estos textos pareciera sugerir una lectura pesimista de parte del joven Hegel, en el sentido de que la positividad sería una especie de poder que organiza la vida. En la *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*²⁵, Hyppolite ofrece una reflexión bien sugerente sobre los distintos usos que el joven Hegel hace de *Positivität*. La originalidad de Hyppolite está en haber apreciado el sentido especulativo de este concepto. En vez de limitarse al carácter despectivo que pareciera otorgarle Hegel, deja entrever un uso afirmativo. Y para ello emplea la metáfora de la memoria. Nos dice al respecto: “[...] la positividad tiene una doble acepción peyorativa y afirmativa (laudatoria). La positividad es como la memoria: en cuanto viviente y orgánica es el pasado siempre viviente; en cuanto inorgánica y separada, la positividad es el pasado que no tiene presencia auténtica”²⁶.

Si asumimos esta doble acepción ofrecida por Hyppolite, el vínculo entre la *Positivität* y el dispositivo arroja una luz diferente. El aspecto original de la noción de positividad explorada por Hegel hacía ver, entonces, una forma de problematizar el vínculo entre vida y poder. Por eso, no compartimos la afirmación de Agamben, donde dice: “Foucault toma prestado este término, que se convertirá más tarde en ‘dispositivo’”²⁷. Ni Foucault toma prestado el término, ni luego será convertido éste en la noción de dispositivo. Por el contrario, no es el término sino el problema planteado a través de ese término por parte de Hegel aquello heredaré Foucault, a través de Hyppolite. El término acuñado por Hegel: *dispositivos violentos*, le permite tratar filosóficamente el surgimiento de un poder sobre la vida y poner en evidencia la presencia de positivities operando tanto en la religión como en el campo ilustrado. El análisis que vertebra estas reflexiones estaba dedicado al modo en que ese poder establecía una relación entre la vida y la muerte de los hombres. Y esto nos lleva a otra cuestión que Agamben descuidó al momento de establecer una conexión entre la positividad en Hegel y el dispositivo en Foucault, a saber: el problema estético-político de la positividad en los textos de Schiller. Cabe decir que el problema del elemento positivo o de la sociedad positiva por lo general ha sido estudiado desde los textos del joven Hegel, pero no se ha prestado suficiente atención al empleo de este término en los textos de Schiller²⁸. Resulta significativo detenernos en este punto, no sólo porque permite aventurar la hipótesis de que la noción de positividad de Hegel está conectada con el uso que Schiller le otorga al elemento positivo en *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, sino porque, al incorporar la dimensión de la estética, permite profundizar en la *dimensión sensible del dispositivo*. En las *Briefe*, Schiller se refiere en dos oportunidades al término positivo. En un caso nos habla de la sociedad positiva (*positive Gesellschaft*) como aquel ámbito donde se definen las formas de vida en un momento determinado. En el otro, en cambio, nos habla del arte como un te-

24 Cuando Hegel dice que la positividad se caracteriza por la implementación de *gewaltsame Anstalten*, podríamos entender esto como la aplicación de *disposiciones violentas*, resaltando así la dimensión dinámica, pero también como *dispositivos violentos* (en el sentido de “instituciones”), con lo cual se resaltaría la dimensión estática.

25 HYPOLITE, J (1983). *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Seuil, Paris.

26 *Ibid.*, p. 46.

27 AGAMBEN, G (2006). *Op. cit.*, p. 11.

28 La noción de positividad y dispositivo en Schiller, y su conexión con Hegel y Foucault la desarrollo de un modo mucho más amplio en: L. CADAHIA, L (s/f), *Mediaciones de lo sensible. Hacia una nueva economía crítica de los dispositivos* (inédito).

reno libre del elemento positivo y que, al no estar determinado por el ámbito de la representación, es capaz de transformar ese espacio.²⁹ Como todos sabemos la filosofía de Schiller es un intento de respuesta a la tensión constitutiva entre la sensibilidad y la razón, pero lejos de suprimir una en favor de la otra aboga una razón sensible. Lo positivo, entonces, remite a un determinado estado de cosas y el entendimiento abstracto (propio de la Ilustración) y la experiencia estética son dos disposiciones (*Stimmung*) contrapuestas hacia lo positivo³⁰. A diferencia de la genealogía trazada por Agamben y Esposito -donde el dispositivo era asociado con el término *Gestell* (del verbo *stellen*)-, Schiller parece desmarcar la disposición estética de la *vorstellen*, lo cual permite referirnos al término dispositivo de otra manera. La palabra escogida para referirse al término disposición es *stimmung* y no *stellen*. Desde esta perspectiva, el dispositivo no alude a una posición o imposición (*stellen*) determinada, y menos aún a una repetición de algo dado previamente, sino más bien al estado de ánimo o a la manera en que los hombres determinan su modo de ser (*Stimmung*) al *visibilizar* la doble operación de la razón y la sensibilidad. Más aún, el rasgo específico de la disposición estética es justamente el de problematizar la manera como los hombres ponen ante sí su forma de ser. Y esto es así porque el dispositivo estético está libre de la *positividad de la representación*. La disposición estética no es la representación (*Vorstellung*) de algo dado de antemano, sino la presentación de una disposición o estado de ánimo para actuar en el mundo³¹. Es decir, la disposición estética, al no re-presentarse, al no reiterarse como un mecanismo de repetición de lo dado, problematiza el ámbito de la re-presentación que otros tipos de disposiciones asumen como tal. Esta disposición estética no funciona como una alternativa que debe eliminar a los otros ámbitos. Al contrario, opera junto a ellos y abre el juego de lo político. La disposición estética permite apreciar al derecho y a la moral como ámbitos necesarios pero que pueden poner en movimiento sus principios. Frente al *dispositivo del entendimiento* abstracto que parecía reinar en la época de la Ilustración, Schiller contrapone el *dispositivo estético*, entendido como otro tipo de disposición hacia lo existente. Es la distancia que el dispositivo estético establece con el campo de representación, lo que permite una repolitización de lo que se presenta como dado. Dicho de otra manera, el dispositivo estético desactiva la función cosificante de la sociedad positiva y nos devuelve una *imagen* dialéctica de la misma. Al hacer visible el campo de fuerzas en disputa que configura el frágil presente, lo existente deja de ser el peso aplastante de una tradición muerta y una realidad ordenada en función de ese rígido pasado. Desde esta perspectiva, el dispositivo no funciona tanto como una red que captura, sino más bien como una experiencia sensible que resulta de la articulación de maneras de ver, decir y pensar. No se trata tanto de liberarse del dispositivo y devolver al ser viviente un espacio de anomía, esto es, un espacio originario, sino de problematizar los diferentes tipos de experiencia sensible que propician los dispositivos.

No hay que olvidar la escisión que plantea Schiller entre la sensibilidad y el entendimiento también es caracterizada como una escisión entre la forma y la vida, lo cual nos recuerda al problema suscrito por Agamben y Esposito en torno al rol que jugaba el dispositivo: producir la escisión que instaura una relación de dominio de la política *sobre* la vida. Como hemos mostrado en los apartados anteriores, la alternativa propuesta por ambos pensadores consistía en problematizar el origen mismo de esta escisión, al señalar que ésta originaba la relación de poder que tiene constreñido a Occi-

29 Cf. SCHILLER, F (1990) *Kallias; Cartas sobre la educación estética del hombre / Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* (bilingüe) Anthropos, Barcelona, pp. 171-172.

30 Cf. *Ibid.*, pp. 283-285.

31 HELFER, MB (1996). *The Retrat of Representation. The Concept of Darstellung in German Critical Discourse*. State University of New Press.

dente. Sin embargo, si prestamos atención al modo en que Schiller da cuenta de esta escisión, descubrimos que no necesariamente produce una forma de dominio. En Schiller, esta contraposición entre vida y forma es dada como dos impulsos o exigencias opuestas en el hombre. Por un lado, una exigencia formal que se determina a través de las leyes y, por otro, una exigencia sensible que se determina como la vida material de los hombres. Al ser dos impulsos contrapuestos uno tiende a anular o dominar al otro, pero a su vez se necesitan, puesto que "Mientras únicamente pensemos su Forma, ésta carecerá de vida, será una mera abstracción; mientras únicamente sintamos su vida, ésta carecerá de Forma, será una mera impresión"³². La afirmación de estos dos impulsos como una *forma viva* no supone una reconciliación que *invisibilice* el conflicto y establezca una relación de dominio de una parte sobre otra. Al contrario, es una *forma viva* porque se origina a partir de la conflictiva tensión entre ambas instancias.

Por otra parte, el impulso de juego también escapa a la lógica del sacrificio a la que parecía constreñirnos la noción de dispositivo propuesta por Agamben y Espósito, ya que esta forma de afirmación no parte del sacrificio de la vida como el único mecanismo de su conservación³³. La relación de contradicción de la que nos habla Schiller no es la expresión acabada de una contradicción entre elementos preexistentes que, siendo cada uno idéntico a sí mismo, se opone al otro (forma vs. vida). De seguir esta lógica entonces sí deberíamos pensar en los términos de sacrificio. Más aún, Schiller critica esta forma de oposición como la violencia formal del entendimiento. Por el contrario, la relación de antagonismo de la que da cuenta tiene que ver con la *diferencia afirmativa* que resulta de la mediación entre vida y forma, puesto que "Sólo será Forma viva, si su forma vive en nuestro sentimiento y su vida toma forma en nuestro entendimiento"³⁴. Es decir, cuando "su forma sea vida y su vida sea forma." La relación de oposición entre los elementos es impura, la oposición no es la relación de determinaciones opuestas en algo externo a ellas como su fundamento, sino el conflicto mismo del movimiento que da lugar en *lo otro de sí* el juego entre vida y forma. Si algo nos muestra Schiller es que el aspecto *conflictivo* que produce la escisión abre el juego de la política. Como nos recuerda Foucault, existe una diferencia sustancial entre las relaciones de poder y las relaciones de dominio. En las relaciones de poder el juego siempre está abierto, ya que el conflicto se hace explícito y, por tanto, se abren espacios de negociación y transformación. En las relaciones de dominio, en cambio, el margen de acción es casi nulo y se produce una estratificación del vínculo. Así, no se trata tanto de una conciencia aguda que señala con el dedo que detrás de toda escisión hay una voluntad de dominio, sino de aprender a relacionarnos de otra manera con lo que se opone. Algo que la forma viva permite. Si la genealogía trazada por Agamben y Espósito se caracterizaba por hacer coincidir la noción de dispositivo con el término *Gestell*, la genealogía propuesta a partir de los textos de Schiller nos sitúa en la posición contraria, no sólo porque es posible hablar de diferentes tipos de dispositivos o disposiciones hacia lo existente, sino también porque el dispositivo estético supone un tipo de disposición que problematiza y transforma el modo de ordenamiento que trata de fijar la racionalidad instrumental del entendimiento.

32 *Ibid.*, p. 231.

33 *Ibid.*, pp. 373- 375.

34 *Ibid.*, p. 231.

5. ENTRE LA AUTO-CONSERVACIÓN Y LA AUTO-AFIRMACIÓN DEL ESTADO COMO DISPOSITIVO

Frente a la lectura unilateral y, en cierta medida, fatalista de la noción de dispositivo criticada aquí, hemos propuesto una lectura alternativa. No obstante, aún quedó sin responder la pregunta que dio lugar a todo este recorrido, a saber: ¿cuál es la operatividad performativa de pensar al Estado como un dispositivo? No es objetivo del texto ofrecer una respuesta acabada sobre esta interrogación, no sólo porque es una lectura que aún se está gestando, sino también porque está ligada a las vertiginosas transformaciones que están teniendo lugar en el actual terreno de la política. No obstante, es posible ensayar algunas respuestas puntuales que nos ayuden a reflexionar sobre las implicaciones de esta interpretación. Lo primero que cabría decir es que concebir al Estado como un dispositivo supone abandonar las lecturas contractualistas, las cuales hacen de éste una entidad abstracta, formal y externa a la sociedad misma. Algo así como un ente regulador que, desde fuera, impone o regula una forma de organización social. Pero esto también supone tomar distancias de las interpretaciones estatistas, ancladas en una visión estática y omnipresente del Estado, como una especie de Gran Máquina que iría devorando y burocratizando todos los ámbitos de lo real en los que se inserta. Cabe advertir que si bien asumimos algunas de las premisas del pensamiento de la diferencia (contingencia, indeterminación constitutiva, principio de inmanencia, metáforas organicistas), nos distanciamos de las consideraciones peyorativas sobre el Estado. La principal diferencia con esta postura es que nos alejamos de aquellos que ven al Estado como algo que necesariamente nos conduciría a la sumisión y a la coacción de la libertad de los hombres³⁵. Por el contrario, se trata de pensar al Estado como un organismo vivo, una disposición *hacia* lo existente, atravesado por una (in)determinación constitutiva que impide determinar *a priori* sus posibilidades de ser. Hemos tratado de mostrar que la noción de dispositivo podía ser comprendida como una forma de mediación, pero un tipo de mediación bien singular que tenía la característica de dar lugar a dualidad emancipadora y dominadora a la vez, por tanto se podría preguntar ¿cuál es la actual tensión dialéctica que configura al Estado como dispositivo? Cuando hacemos esta pregunta nos embarcamos en la tarea de pensar cómo este dispositivo configura cierto sentido de realidad, cierto sentido común en el que se definen esquemas perceptivos y discursivos que determinan lo visible, lo decible y lo pensable. Si el dispositivo encierra una tensión dialéctica, ésta parece oscilar entre aquella actitud que encubre el nexo entre derecho y política y aquella que lo saca a la luz. El ocultamiento del nexo entre derecho y política pareciera venir dado por un cierre identitario entre la legalidad y la legitimidad del derecho, como se puede apreciar en la actual estrategia llevada a cabo por los gobiernos de la Unión europea. La legitimidad de este uso del derecho vendría justificado dentro del ritual mágico-jurídico del sacrificio. La sociedad debería sacrificar a una parte de la sociedad para rescatar de la crisis y la barbarie a otra minoritaria, con objeto de garantizarle abundancia y civilización. Esta forma de violencia inmunitaria, para decirlo en términos de Esposito, implica necesariamente la práctica forzosa del sacrificio de una parte de la población, a la que de paso se representa mediante la ley como una amenaza, como un peligro externo del cual el poder debe protegerse para seguir existiendo. Esta lógica de auto-conservación y preservación inmunitaria que propicia determinada concepción del derecho y la ley no es sino una forma de negación absoluta, aquella que ya Hegel criticaba al espíritu Ilustrado que iba gestando el mundo de la utilidad. El derecho se satisface en su propia violencia al sacrificar al ser vivo, al

35 Para un desarrollo sobre las nociones ingenuas que se desprenden de esta actitud sobre las nociones de libertad y de poder, véase CADAHIA, L (2014). "La gramática del poder y de la libertad en los escritos de Foucault". *Revista de Estudios de Filosofía*. Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (En prensa).

realizarse contra de lo vivo. Pero, paradójicamente, este sacrificio de realización contra lo vivo es una forma de producción de la vida. Por eso ¿es posible un derecho a favor de la vida (*bíos*), del valor de la vida³⁶? La politización del derecho, tal y como se viene dando desde determinadas formas de articular el Estado en América Latina, explicita y profundiza la brecha entre la legalidad y la legitimidad del derecho. Al mostrar las tensiones y los campos de fuerzas en conflicto dentro del Estado, se pone en evidencia que la legalidad del derecho no puede reducirse a un procedimiento jurídico, sino que está vinculada con su legitimidad. Esta no-coincidencia entre la legalidad y la legitimidad sienta las bases para una crítica del derecho, como condición de posibilidad de un derecho y un Estado no-disciplinario. Una brecha que, al dar cuenta de la escisión irreconciliable entre estos dos aspectos del derecho, permite pensar su precariedad. Pero una precariedad que justamente contribuye a una concepción no disciplinaria del derecho. Así, descubrimos dos disposiciones distintas hacia lo existente, una verdadera dialéctica entre dos formas de entender y configurar el rol del Estado en nuestras sociedades contemporáneas. Lo que está en juego es saber qué cauces tomará esta tensión dialéctica en el actual. Por lo pronto podemos decir que frente al derecho que procura la auto-conservación (*selbsterhaltung*) inmunitaria de sí, parece asomarse otro tipo de derecho, una forma de auto-afirmación (*selbstbehauptung*) de una forma de Estado que se resiste a la violencia destructiva que impone el Estado neoliberal. Es decir, un nuevo *éthos* que, así como establece una ruptura con el derecho disciplinario, por otra parte construye y radicaliza una relación con el derecho que se ve amenazada por la violencia destructiva del Estado neoliberal, a saber: una forma de mediación que, en tanto dispositivo sensible, produce otra forma de afirmación de la vida.

36 Aquí no nos referimos a la vida en términos biológicos, como algo inmediato y natural que debe ser conservado, sino a la vida entendida como *forma de vida* en la tradición de Hegel y Foucault.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 19. N° 66 (JULIO-SEPTIEMBRE, 2014) PP. 109 - 120

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL

ISSN 1315-5216 ~ CESA - FACES - UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Devenir pueblo: la eventualidad hegemónica del Estado en la obra de Laclau

Becoming People: The Hegemonic Eventuality of the State in Laclau's work

Natalia MARTÍNEZ PRADO y Juan Manuel REYNARES

CIFYH, Universidad Nacional de Córdoba, CONICET, Argentina.

CEA, Universidad Nacional de Córdoba, CONICET, Argentina.

RESUMEN

Si bien no hay una teoría del Estado en la obra de Laclau, en este artículo señalamos que se pueden reconocer tres maneras de abordaje del fenómeno estatal desde su perspectiva: la primera, en la que el Estado es desplazado de su habitual configuración dicotómica junto a la sociedad; una segunda, en donde Laclau sostiene una concepción gramsciana del Estado como la instancia hegemónica *per se*; la tercera, como el dominio en donde pueden prevalecer lógicas populistas. Luego de presentar cada uno de estos abordajes, reflexionamos sobre algunas de sus implicancias para comprender el papel del Estado en los procesos políticos emancipatorios de América Latina.

Palabras clave: Estado, hegemonía, Laclau, populismo.

ABSTRACT

While there is no theory of State in Laclau's work, this article recognizes three ways of approaching the phenomenon of state from his perspective: first, a way in which the state is displaced from its habitual dichotomous configuration together with society; the second, where Laclau holds a Gramscian conception of the state, as the hegemonic instance *per se*; third, the domain where populist logic can prevail. After presenting each of these approaches, reflections are made about some of their implications for understanding the role of the state in emancipatory political processes in Latin America.

Keywords: Hegemony, Laclau, state, populism.

1. INTRODUCCIÓN

Si hiciéramos una breve revisión de la obra de Ernesto Laclau, no hallaríamos un desarrollo explícito sobre la cuestión del Estado. Centrada en la categoría de “hegemonía” –la referencia al trabajo de Laclau suele identificarse como una *teoría de la hegemonía*– su obra se reconoce como una propuesta para pensar la política. Se trata de una teoría enfocada en la comprensión de las lógicas políticas que atraviesan las luchas sociales, así como en la emergencia y disolución de las identidades políticas que devienen de esas luchas. Formando parte de la tradición de pensamiento comprometida con el giro lingüístico, la obra de Laclau sostiene el carácter primario de lo discursivo como condición de existencia de toda práctica social y rechaza, de esta manera, la configuración positiva o sustancial de los agentes en la sociedad.

Y si desde esta perspectiva, lo social se comprende como configuraciones de sentido, precarias y contingentes, que ninguna institución ni agente pueden alterar de forma voluntaria se comprende mejor por qué el Estado no ocupa un lugar privilegiado en el espacio social, o mejor dicho, por qué no tiene que. No hay una subestimación teórica del Estado por parte de Laclau, sino que no hay en él ninguna lógica específica que se derive *a priori*, por fuera de su simbolización diferencial en una cadena discursiva determinada. La constitución discursiva de lo social desplaza la centralidad del Estado que adquiere el status de cualquier otro elemento significativo: sus límites y potenciales efectos totalizantes son deudores del momento político de la articulación. Puede haber puntos de condensación, donde el Estado podría ocupar un espacio de privilegio. Pero ello nunca será el resultado de una operación *necesaria*, sino más bien el producto de articulaciones políticas específicas.

Ahora bien, en una lectura más detenida de la obra de Laclau el Estado aparece en sus textos ocasionalmente de manera literal y, de manera más usual, a partir de ciertos deslizamientos producidos por la potencia analítica de la categoría “hegemonía”. Así, reconocemos tres maneras en las que el Estado ha sido abordado por Laclau: En primer lugar, en continuidad con cierta tradición “postfundacionalista”, la obra de Laclau procuró desplazar las fronteras dicotómicas de Sociedad/Estado como totalidades positivas, como fundamentos. En segundo lugar, Laclau pensó al Estado desde su lectura de la obra de Gramsci, como el “momento ético político de la comunidad” donde se produce la disputa hegemónica por la definición de lo legítimo. A partir de esta lectura, la originalidad de la obra de Laclau se sostiene en su análisis político e histórico del Estado como el dominio en donde pueden prevalecer “lógicas de equivalencia” (Estados Populistas) o “lógicas de diferencia” (Estados Liberales). Desde nuestra perspectiva, es a partir de este tercer abordaje desde donde se puede comprender el carácter emancipatorio de su propuesta para pensar al Estado en el escenario actual de América Latina.

2. EL ESTADO, DESPLAZADO

Como hemos señalado con anterioridad, el esfuerzo teórico de Laclau no apuntó a la comprensión de “lo social” como una totalidad de positivities plenas, sino como un dominio desde donde diversas lógicas verifican la fijación precaria de sus sentidos específicos. A partir de esta aproximación, el Estado pierde su habitual privilegio como fundamento o dominio exclusivo del poder instituido y se configura como un eventual punto nodal de articulación.

Para comprender este desplazamiento del usual protagonismo del Estado en la teoría política contemporánea, es necesario enmarcar la propuesta teórico-política de Laclau en los debates suscitados por la “crisis del marxismo” y la emergencia del “post-marxismo” hacia finales del siglo XX.

Como uno de los proyectos post-marxistas más reconocidos, la obra de Laclau -junto a Chantal Mouffe- partió de un intento de dar continuidad a las implicancias no atendidas por esos debates, en particular, los devenidos de la imposibilidad de unificar las concepciones objetivas de la historia¹. Según Laclau, en el marco del desarrollo de las sociedades post-industriales de los países centrales fue imposible seguir sosteniendo que el curso de la historia estaba dominado por la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y los sistemas sucesivos de las relaciones de producción y, al mismo tiempo, que la historia de la humanidad era la historia de las luchas de clases. El capitalismo no produjo la simplificación de la estructura social que se predijo y, de hecho, la proliferación de luchas sociales excedió ampliamente los límites establecidos por una lectura clasista.

Pero antes que desechar las categorías analíticas del marxismo, Laclau prefirió subvertirlas a partir de una crítica al esencialismo presupuesto en la concepción objetiva de la historia y en la del sujeto emancipatorio unitario y fundante. Procuró diferenciarse del enfoque moderno de la acción política -que asumía lo social como un fundamento y la sociedad y el Estado como totalidades- como también del posmodernismo -que proponía una ruptura de los relatos modernos a partir de una mera inversión de sus principios básicos sin cuestionar sus presupuestos ontológicos- aduciendo la necesidad de la "modulación de sus temas", su deconstrucción². En vez de sostener las polarizaciones categóricas de la modernidad, como la de Sociedad y Estado, procuró poner de relieve su radical contingencia, las condiciones de necesaria (im)posibilidad de las categorías modernas. Con este propósito, la lectura de la obra de Gramsci lo habilitó a deconstruir el "paradigma político esencialista del marxismo clásico" rechazando el carácter determinado de la lucha política por el desarrollo de la estructura económica³. Al poner en cuestión la distinción entre base y superestructura como matriz analítica de lo social, el objetivo de la toma del poder del Estado que propugnaba la versión leninista del marxismo fue redefinido, en términos gramscianos, como *devenir Estado*.

Laclau se ubicó, de esta manera, al interior de la tradición marxista que, junto a Rosa Luxemburgo y Antonio Gramsci entre otras/os, otorgó un privilegio ascendente al momento político como "el terreno mismo de constitución de las relaciones sociales"⁴. Retomando la distinción entre "sedimentación" y "reactivación" que hiciera Husserl a la hora de definir la tarea primordial de la fenomenología trascendental, Laclau criticó el "olvido de los orígenes" de la tradición marxista clásica que habilitó la subordinación de lo político "meramente [como] un suplemento de lo social"⁵. Por el contrario, su concepción sostuvo la necesidad de comprender el "exceso" de lo social, devenido de la fragmentación e indeterminación de las luchas sociales contemporáneas, por fuera del privilegio de un agente histórico emancipatorio o una definición ordenadora de la sociedad. Desde su perspectiva, lo político no sería subsumido como un área sobredeterminada por lo económico, ni la política localizada a un nivel determinado de lo social "al nivel de los partidos y del Estado", porque el problema de lo político era en realidad el problema de la "institución de lo social"⁶.

1 LACLAU, E (2006). "Ideology and post-Marxism", *Journal of Political Ideologies*, Vol. 11, n° 2, p. 103.

2 LACLAU, E (2000,1990). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Nueva Visión, 2ª edición en español, Buenos Aires, p. 198.

3 LACLAU, E & MOUFFE, Ch (2006,1985). *Hegemonía y estrategia socialista, hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpresión de la 2ª edición en español, Buenos Aires, p. 22.

4 LACLAU, E (2000, 1990). *Op. cit.*, p.173.

5 LACLAU, E (2000, 1990). *Op. cit.*, pp. 50 y 172.

6 LACLAU, E & MOUFFE, Ch (2006, 1985). *Op. cit.*, p. 195.

Pero el señalamiento de la “primacía de lo político” frente a “lo social”, como uno de los principales objetivos de la obra de Laclau, excedió su referencia al marxismo clásico y devino en una crítica a la concepción positiva de lo social en el pensamiento político de Occidente o, siguiendo a Heidegger y Derrida, una crítica a la “metafísica de la presencia” de sus categorías dominantes⁷. Radicalizando la noción de antagonismo presente en la concepción histórica de la “lucha de clases”, Laclau asumió la negatividad inherente a toda constitución identitaria como una condición de (im)posibilidad del cierre necesario en la institución de lo social como un orden objetivo.

Desde esta perspectiva, no se puede alcanzar la presencia plena o la objetividad de las identidades sociales dado que la producción de “efectos de frontera” como una “condición de expansión de la negatividad propia de los antagonismos” no es el efecto de una separación evidente a partir de atributos dados o “un marco referencial adquirido de una vez para siempre”, como en la tradición clásica del marxismo, sino que se erige como el problema político fundamental⁸. Los límites de la objetividad son establecidos en términos antagonísticos, no hay identidades esenciales como fundamento para la definición de fronteras y éstas son constitutivamente inestables, sometidas a desplazamientos constantes. Las fronteras de la distinción entre “lo social”, como “las formas sedimentadas de la ‘objetividad’” y “lo político”, como el momento de reactivación, del antagonismo, donde se visibilizan las alternativas excluidas de esa objetividad mediada por relaciones de poder, se están deslizando continuamente. Bajo la condición de dispersión y dislocación del poder que atraviesa las sociedades contemporáneas, se hace imposible la existencia de un centro que establezca fronteras definidas entre uno y otro dominio y la distinción entre lo social y lo político pasa a ser constitutiva de todas las relaciones sociales.

Sobre estas condiciones, Laclau apuntó a dismantelar lo que con Mouffe denominaron “el apriorismo esencialista”; esto es, “la convicción de que lo social se sutura en algún punto a partir del cual es posible fijar el sentido de todo evento, independientemente de cualquier práctica articuladora”⁹. Contrarios al reconocimiento de “puntos privilegiados apriorísticos” como una usual práctica dentro de las izquierdas -definidos en términos antagonísticos, como el clasismo, o de “niveles sociales” en los que se concentraría la eventualidad del cambio, en términos de estatismo o economicismo- ambos autores insistieron en el desplazamiento continuo entre los puntos nodales estructurantes de toda formación social¹⁰. Así, se descartan tanto las perspectivas *estatistas*, que propugnan que la solución de los problemas sociales se resuelven expandiendo los roles de la institucionalidad estatal, como las *anti-estatistas*, que encuentran en su seno la encarnación de las principales formas de dominación. No hay vínculos necesarios que atribuyan al Estado, de manera exclusiva y esencial, las relaciones de opresión. Una vez que se abandona el supuesto de la “sociedad suturada” no puede haber *a priori* un privilegio o una subestimación, política o analítica, del Estado.

3. EL ESTADO, HEGEMÓNICO

A pesar de la ausencia de una tematización específica sobre el Estado en la obra de Laclau, éste cumplió un papel significativo en el desarrollo de la categoría de hegemonía, central para el autor. Surgida en la propia discusión con la tradición marxista en torno a la pregunta por el sujeto emancipatorio, la hegemonía es definida como una lógica particular de constitución de lo social. Una vez

7 LACLAU, E (2000, 1990). *Op. cit.*, p. 33.

8 LACLAU, E & MOUFFE, C (2006, 1985). *Op. cit.*, p. 177.

9 *Ibid.*, p. 222.

10 *Ibid.*, pp. 222-223.

que se desecha la concepción que delineaba un curso necesario en la historia universal, la hegemonía viene a dar cuenta de los procesos contingentes de articulación entre luchas particulares en torno a un significante que las representa. Como señalaron Laclau y Mouffe en su obra conjunta, la hegemonía no representa ninguna identidad previa constituida, sino que aparece como la "respuesta a una crisis", hace "alusión a una totalidad ausente y a los diversos intentos de recomposición y rearticulación que, superando esta ausencia originaria" pueden "dar un sentido a las luchas y dotar a las fuerzas históricas de una positividad plena"¹¹.

A diferencia de la perspectiva marxista clásica en donde las luchas y los actores adquieren sentido a partir de un posicionamiento definido en la estructura positiva de lo social, la perspectiva de Laclau y Mouffe sostuvo que las luchas sociales adquieren sus sentidos desde la articulación hegemónica, en el marco de un sistema de significación descentrado, habitado por una radical indecidibilidad. Cualquier perspectiva estructuralista se sostiene sobre la pretensión de suturar de manera unitaria el sentido de sus elementos en lo que vendría a ser un conjunto cerrado. Pero Laclau, introduciéndose en la corriente de intervenciones de la filosofía post-estructuralista, la deconstrucción y el psicoanálisis de la segunda mitad del siglo XX, apuntó que los límites de la estructura dependían de una exterioridad que era, sin embargo y de manera necesaria, interior a ella, como producto de una exclusión, efecto de una falta. De otro modo, la estructura sería una diferencia más en un conjunto mayor de diferencias, y así sucesivamente. A partir del señalamiento derrideano sobre la dinámica indecible de la estructuralidad de la estructura, Laclau subrayó la existencia de algo más allá de la estructura, pero *en* ella, que opera como su límite. Dicho exterior constitutivo impide cualquier fijación plena del sentido ya que son "otros discursos", que exceden a la estructura, los que vuelven contingentes las relaciones diferenciales que se establecen en ella.

Desde este enfoque, fue la noción de "significante vacío" la que permitió a Laclau caracterizar a la formación social como totalidad y, por ende, como universalidad, teniendo en cuenta que todo intento por el establecimiento de un orden quedaba subvertido por dicho exterior, implicando su precariedad. Laclau planteó que los elementos de una cadena significativa estaban internamente divididos: por un lado, se expresaban a sí mismos como diferencias; por el otro, cada uno de ellos se cancelaba a sí mismo "al entrar en una relación de equivalencia con todas las otras diferencias del sistema"¹². En esa división constitutiva, Laclau procuró contemplar la posibilidad de que una de esas diferencias se vacíe del vínculo con su significado particular y asuma "el papel de *representar* el puro ser del sistema" a partir de una exacerbación de la lógica de la equivalencia¹³. De esa manera, la representación pasó a ser central para cualquier definición de universalidad, entendida como una plenitud ausente que echa a rodar una función general de completamiento, esto es, que no existe pero, que aun así, posee efectos en la configuración de esa totalidad. En esta dirección, toda universalidad pasó a ser el efecto de universalización o totalización del vaciamiento de un elemento particular como la base de una articulación hegemónica. En sus palabras: "(...) esta relación, por la que una cierta particularidad asume la representación de una universalidad enteramente incommensurable con la particularidad en cuestión, es lo que llamamos una *relación hegemónica*"¹⁴.

11 *Ibid.*, p. 31.

12 LACLAU, E (1996). *Emancipación y diferencia*. Editorial Ariel, Buenos Aires, p. 38.

13 *Ibid.*, p. 39. Énfasis agregado.

14 LACLAU E & MOUFFE, Ch (2006, 1985). *Op. cit.*, p. 13.

De esta manera, Laclau recupera la noción de universalidad, pero no como una plenitud factible de alcanzar mediante la apelación a una característica positiva que fuera compartida por todos los miembros de la comunidad, sino como el resultado de una dinámica hegemónica atravesada por la representación y la opacidad. Ello vuelve imposible la definición legítima de un orden social pleno a partir de la exclusiva deliberación racional o la definición de principios racionales universales, tal y como la sostiene el modelo deliberativo en la obra de J. Rawls y en la de J. Habermas. Según Laclau, desde estas perspectivas se “encontró tanto en la *justice as fairness*, como en los procedimientos dialógicos, las bases de un consenso racional que eliminaría toda opacidad en los procesos de representación”¹⁵. Contrario a esta aproximación, la obra de Laclau sostiene que la consecución de un orden se alcanza necesariamente bajo una lógica hegemónica donde no existen parámetros universales positivos que vuelvan transparente la identificación entre una particularidad y la universalidad. Todo orden social es fruto de la competencia entre diferentes proyectos o voluntades “en su intento por *hegemonizar* los significantes vacíos de la *comunidad ausente*”¹⁶.

En línea con la modulación de la temática moderna, la universalidad se aleja, de esta manera, de una connotación racionalista y jurídica, como el caso de la perspectiva deliberativa y la noción habermasiana de esfera pública. En esa dirección, Laclau redefine al Estado, retomando una vez más la perspectiva gramsciana. Así sostiene que: “(...) cualquier desplazamiento hegemónico debería ser concebido como un cambio en la configuración del Estado, siempre que éste no sea concebido, en un sentido jurídico restringido, como la esfera pública, sino *en un sentido amplio gramsciano, como el momento ético-político de la comunidad*”¹⁷.

En esta cita Laclau caracteriza al Estado en términos gramscianos, aunque invirtiendo los términos con que el mismo filósofo italiano estableció dicha definición. Gramsci había considerado que era la sociedad civil la que debía pensarse “en el sentido de hegemonía política y cultural de un grupo social por sobre toda la sociedad, *como contenido ético del estado*”¹⁸, acercándose a la definición hegeliana de sociedad civil presente en *La Filosofía del Derecho*, en tanto que en ella se incluía la administración de justicia y la policía¹⁹. De ese modo, la recuperación gramsciana de la sociedad civil se movía en dos dimensiones: en primer lugar, ampliaba la definición marxista que la limitaba al conjunto de las relaciones de producción, incluyendo elementos del orden de la representación; en segundo lugar, su perspectiva suplementaba al Estado como *locus* privilegiado de la coerción, con la función cohesiva de las ideologías. En ese sentido, la sociedad civil, en tanto superestructura, era escenario de la construcción hegemónica que proveería de contenido ético a un Estado entendido como pura institucionalidad coercitiva. Había en Gramsci una tematización del poder que iba más allá del Estado y se consolidaba en el seno de la sociedad civil, complejizando su reducción superficial a la coerción y enfocando su atención en la cuestión de la *representación ideológica*. En ese mismo tono, el momento ético-político apuntaba

15 LACLAU, E (2005, 2007). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica, 2ª reimpresión de la 1ª edición en español, Buenos Aires, p. 207. Cursivas en el original.

16 LACLAU, E (1996). *Op. cit.*, p. 86. Último énfasis agregado.

17 LACLAU, E (2005, 2007). *Op. cit.*, p. 138. Énfasis agregado.

18 GRAMSCI, A (1975, 1984). *Cuadernos de la cárcel*. Ediciones Era, Tomo 3, 1ª edición en español, México D.F., p. 28. Énfasis agregado.

19 Seguimos en este punto a Bobbio cuando plantea que “la sociedad civil incluye para Gramsci no ya ‘todo el complejo de las relaciones materiales’ sino todo el complejo de las relaciones ideológico-culturales, no ya ‘todo el complejo de la vida comercial e industrial’ sino todo el complejo de la vida espiritual e intelectual” (BOBBIO, N (1972). “Gramsci y la concepción de la sociedad civil”, in: GALLINO, PIZZORNO, BOBBIO, GRAMSCI & DEBRAY (1972). *Gramsci y las ciencias sociales*. Cuadernos de Pasado y Presente n° 19, Córdoba, p. 77.

a “la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres” en tanto la estructura era el “momento meramente económico (o egoísta-pasional)”²⁰. No obstante, la defensa de la sociedad civil como *locus* privilegiado para la construcción de un sujeto político como voluntad colectiva –que pudiera luego *devenir Estado*– en Gramsci iba de la mano con la conservación de la prerrogativa emancipatoria en la clase obrera. Sólo en la sociedad civil, como terreno de las relaciones económicas y también de los relatos ideológicos y culturales, la clase obrera podía convertirse en el núcleo de una nueva fuerza política transformando al resto de los actores políticos pero manteniéndose, sin embargo, idéntica a sí misma. El fundamento de ese centramiento estaba dado por la homogeneidad de la determinación económica.

Distanciándose de esa concepción, la perspectiva de Laclau sostuvo que “el conjunto de la construcción gramsciana reposaba sobre una concepción incoherente, dado que no lograba superar plenamente el dualismo del marxismo clásico”²¹. A diferencia de esa perspectiva, como ya hemos señalado, Laclau planteó el descentramiento de toda formación social señalando la contingencia de los límites modernos entre sociedad civil y Estado. El desplazamiento laclauiano se establece así entre dos perspectivas. Por un lado, se distanció de un lenguaje racionalista que tematizó al Estado en tanto actor privilegiado de una esfera pública diferente y superadora de los intereses privados de los individuos. Por el otro, releyó a Gramsci y enfocó en el Estado la mediación ética-política de la comunidad que el italiano otorgaba a la sociedad civil, en preciso contraste con la institucionalidad represiva estatal. Al disolver las fronteras entre sociedad civil y Estado, sin renegar de la temática moderna de la universalidad, la obra de Laclau plantea que la comunidad se mantiene como presencia ausente y que su hegemonización puede configurarse como un *devenir Estado*. En ese sentido, la definición del Estado como momento ético-político de la comunidad da cuenta del necesario momento de representación y opacidad por la que un elemento particular encarna una universalidad que lo excede.

La discusión sobre el status teórico del Estado en la obra de Laclau nos conduce a la pregunta, ya esbozada más arriba, por el modo en que podemos pensar los límites tanto de las entidades sociales como de los proyectos emancipatorios en un contexto de resquebrajamiento de las categorías centrales de la modernidad. El planteo laclauiano sobre el Estado como el momento ético-político de la comunidad adquiere sentido al interior de su modulación de los elementos centrales del discurso moderno bajo una dinámica hegemónica que muestra la historicidad radical de los límites de lo social y lo estatal.

En definitiva, su apuesta no rechaza la representación y la universalidad como datos necesarios en la construcción de una propuesta emancipatoria contemporánea. El Estado no es dejado de lado, sino reformulado como el momento ético-político de una comunidad en su función de orden, pero finalmente ausente²². El Estado representa aquí el polo ordenador de la política, la instancia de

20 GRAMSCI, A (1975, 1984). *Op. cit.*, p. 142.

21 LACLAU, E & MOUFFE, Ch (2006, 1985). *Op. cit.*, p. 103.

22 Desde esta segunda concepción sobre el Estado, parece pertinente el señalamiento de Chignola y Mezzadra acerca de su percepción de que: “el fantasma del Estado acompaña los pasajes teórico-políticos más desafiantes de la formulación de la teoría de la articulación, de la institución de lo social y de la cadena equivalencial llevando la política a un destino que podríamos definir mediante la referencia a la categoría de lo trascendental” (CHIGNOLA, S & MEZZADRA, S (2012). “Fuori dalla pura politica. Laboratori globali dalla soggettività”, *Rivista Filosofia Politica*, año 26, n° 1, p. 73). No obstante, es discutible que esta referencia provoque un debilitamiento de la potencia analítica o propositiva del aparato categorial laclauiano, ya que precisamente en la complejización de lo trascendental, como modulación de los temas modernos, es que radica parte de dicha fortaleza teórica. En este punto, es cuestionable que el efecto de la obra de Laclau sea el mero restablecimiento de “la vigencia de las lógicas y de las categorías que han constituido la historia y la teoría del Estado moderno” (CHIGNOLA, S & MEZZADRA, S (2012). *Op. cit.*, p. 73). Ello supondría que la aceptación

fijación del flujo de diferencias en el campo de la discursividad, que está en sí mismo atravesado por el inerradicable hecho de la no fijación del sentido. El descentramiento de toda entidad social no obtura la necesidad de orden, sólo muestra su carácter conflictivo, contingente y precario. En ese marco, el Estado pasa a ser una ausencia que siempre está sujeta a re-descripciones conflictivas en su pretensión de actuar en nombre de un pueblo.

4. EL ESTADO, POPULISTA Y LATINOAMERICANO

La vinculación del Estado con la instancia hegemónica y su potencial encarnación en el pueblo, nos permite introducir una tercera posibilidad para pensar con Laclau el fenómeno estatal: desde el populismo.

El análisis del populismo ha estado presente desde la obra temprana de Laclau, publicada hacia fines de la década del setenta. Contrario a las perspectivas que abordaban al populismo como un "movimiento" o una "ideología", Laclau propuso en esos primeros ensayos atender a la forma y no al contenido del populismo, como un "principio articulador específico"²³. Este principio implicaba la articulación antagónica entre el "pueblo" y el "bloque de poder" como una contradicción diferente a la de las clases sociales²⁴. Esta formalización del principio distintivo del populismo fue sostenida y enriquecida a lo largo de su obra, aunque descartando a los antagonismos de clase como "principios articuladores necesarios del campo popular", perspectiva que presupone el principio impugnado "de una positividad y racionalidad última de lo social"²⁵.

La centralidad de esta categoría en el pensamiento de Laclau quedó manifiesta en *La Razón Populista*. Allí explicitó que las "precondiciones" o "dimensiones estructurales" del populismo eran tres:

(...) la unificación de una pluralidad de demandas en una cadena equivalencial; la constitución de una frontera interna que divide a la sociedad en dos campos; la consolidación de la cadena equivalencial mediante la construcción de una identidad popular que es cualitativamente algo más que la simple suma de los lazos equivalenciales²⁶.

En relación a la primera, Laclau comenzó por establecer a "la demanda" como unidad de análisis preferencial. Rechazando las categorías de "individuo" o "interés", sostenidas como totalidades de sentido coherentes por otras perspectivas, la demanda fue concebida como la "forma elemental de construcción del vínculo social"²⁷. La preferencia por esta categoría también estuvo dada por el significado ambiguo que adquiere en inglés (*demand*), que admite tanto el sentido de "petición" como el de "reivindicación", las dos formas de articulación política que comprende el abordaje de Laclau.

de la categoría de totalidad o universalidad, si bien descentrada, trae aparejados los términos de una soberanía moderna legitimada según los términos del contractualismo iusnaturalista. Esta tradición se constituye precisamente a través de la ocusión del conflicto en la política, mientras que el enfoque laclauiano se encarga de subrayarlo como condición de posibilidad de cualquier orden político.

23 LACLAU, E (1977, 1986). *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*. Siglo XXI Editores, Madrid, p. 186.

24 LACLAU, E (1977, 1986). *Op. cit.*, p. 193.

25 LACLAU, E (1987). "Populismo y transformación del imaginario político en América Latina", *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, n°. 42, junio, p. 26.

26 LACLAU, E (2005, 2007). *Op. cit.*, p. 102.

27 LACLAU, E (2005b, 2009). "Populismo: ¿qué nos dice el nombre?", in PANIZZA, F (Comp.) *El populismo como espejo de la democracia*. Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, p. 54.

Ahora bien, para Laclau, una demanda que se presenta a una instancia de poder superior para ser satisfecha puntual o individualmente, como petición, forma parte de una "lógica de la diferencia", dado que es constitutiva de un lazo diferencial con otras demandas. Y para el autor, ésta sería la lógica privilegiada en la configuración ideal del "Estado de Bienestar", como "un sistema en constante expansión", en donde las diferentes demandas se satisfacen diferencial e institucionalmente de un modo no antagónico²⁸. La pretensión de esta figura utópica, según Laclau, es la de una sociedad sin fisuras, sin divisiones sociales, donde los límites de su formación discursiva coinciden con los de la comunidad.

La presentación de una demanda que, en cambio, tiende a reagruparse sobre una "base negativa" con otras que permanecen insatisfechas, para Laclau es parte de una "lógica de equivalencia"²⁹. Mientras sostiene su particularidad que la diferencia de las otras demandas, se vincula equivalencialmente a las demás sobre la base de su insatisfacción. Si este vínculo equivalencial es sostenido por una "creciente incapacidad del sistema institucional para absorberlas diferencialmente", se crean las condiciones para una "ruptura populista" o una articulación populista, que eventualmente puede sostenerse desde el propio Estado³⁰.

Pero para que ello suceda, es necesario que esté presente la segunda precondition del populismo establecida por Laclau: la emergencia de una frontera interna que divida a la sociedad en dos campos antagónicos, como la del pueblo y la oligarquía, por ejemplo. Estos dos requisitos, la frontera interna y la cadena equivalencial, son en realidad dos aspectos de una misma condición: la primera sólo puede ser habilitada gracias a la conformación de la segunda. Ahora bien, esta condición sólo puede ser estabilizada si hay una particularidad que asuma la representación de la cadena de equivalencias como una totalidad; esto es, si hay un componente parcial que aspira a ser la única totalidad legítima de la comunidad, una parte que hegemonícamente se identifica con el todo. Ésa es la tercera condición de la lógica populista. Como ya hemos señalado en apartados anteriores, en la base de la articulación hegemonía se asienta un significativo tendencialmente vacío que asume la representación universal. Cuanto más extensa sea la cadena de equivalencias, más vacío de sentidos definidos deberá estar ese significativo. Sólo reduciendo al mínimo su particularidad distintiva ese significativo podrá articular la heterogeneidad de la cadena de demandas diferenciales que representa. Como llegó a advertir Laclau, este proceso homogeneizante llega a su expresión más extrema cuando adquiere un nombre propio, el del líder³¹.

Teniendo presentes estas tres condiciones del populismo, revisemos ahora su dinámica. Desvinculada de una ideología o un movimiento político en particular, la "lógica populista" puede estar presente en todo el campo social. Nuevamente, no hay un *locus* privilegiado; siempre que se den

28 LACLAU, E (2005, 2007). *Op. cit.*, p.104. Otra manera de comprender al Estado de Bienestar desde categorías lacauianas es la que presentó Jacob Torfing (1999), en *New Theories of Discourse. Laclau, Mouffe and Zizek*, Blackwell Publishers. Allí, Torfing definió al Estado de Bienestar como «un significativo vacío que funciona como un punto nodal en el sentido de que constituye retroactivamente aquello que significa», p. 225. Desde esta perspectiva, el Estado de Bienestar puede adquirir *cualquier* sentido, aunque un análisis histórico para los países europeos occidentales advierte para Torfing, sentidos particulares ligados a la categoría de «ciudadanía». Esta categoría habría habilitado para el autor la articulación de una cadena equivalencial particular cuya lógica igualitaria alcanzaría a cancelar el carácter diferencial de las identidades sociales, neutralizando su potencial antagonismo. Así, aunque el Estado de Bienestar no llega a ser definido sobre la base de la preminencia de una «lógica de la diferencia», se alcanzan conclusiones similares.

29 LACLAU, E (2005b, 2009). *Op. cit.*, p. 56.

30 LACLAU, E (2005b, 2009). *Op. cit.*, p. 57; LACLAU, E (2006b). "La deriva populista y la centroizquierda latinoamericana", *Nueva sociedad*, n° 205, pp. 56-61.

31 LACLAU, E (2005b, 2009). *Op. cit.*, p. 60.

las tres condiciones mencionadas puede estar presente en la configuración de cualquier discurso o identidad. Sin embargo, su presencia en un momento determinado, no garantiza su estabilidad. Si se rompen los vínculos equivalenciales, mediante la satisfacción puntualizada de demandas o la neutralización de la frontera antagónica, la lógica populista puede ser subvertida. También se puede “cambiar su signo político” si la cadena de equivalencias cambia manteniendo la división antagónica del campo social³². De esta manera, antes que afirmar si hay o no hay populismo en tal o cual Estado, el populismo pasa a ser “una cuestión de grado”³³ y la oposición entre institucionalismo y populismo resulta ser una polaridad de formas extremas. En el primer caso, la gestión unitaria de demandas impediría toda intervención política, en una pretensión de plenitud social típica de las tecnocracias; en el segundo caso, no habría relación posible entre el entramado de instituciones y las demandas sociales, dando lugar a un “poder popular alternativo, generalmente centrado en la figura de un líder”³⁴. Sin embargo, el institucionalismo puro y el populismo puro no tienen sentido más que como los límites de un continuo donde pueden encontrarse distintas combinaciones que se observan en los sistemas políticos realmente existentes.

Desde esta perspectiva, se puede pensar la emergencia y actual desenvolvimiento de los gobiernos populares en América Latina de las últimas décadas, caracterizados por dar lugar tanto a demandas populares, como por el sostenimiento de una organización estatal con grados variables de institucionalización. Pensar al populismo y la institucionalidad como tipos ideales opuestos permitió a Laclau discutir la trillada crítica a los gobiernos latinoamericanos considerados populistas sobre su “déficit institucional”. Al plantear a las instituciones como un reflejo de escenarios políticos conflictivos, y no como entidades neutras, fruto de acuerdos racionales, cambiaron los sentidos de esa enunciación. No habría posibilidad de una “debilidad institucional” a secas, sino un desacuerdo fundamental, un antagonismo, entre institucionalidades alternativas. Aquellas que defiende la “derecha argentina”, por ejemplo, y aquellas que promueven los regímenes políticos de la región. Ambas estarían marcadas por el polo populista del continuo que planteó Laclau y la diferencia estribaría en el modo en que se establece el corte entre campos antagónicos.

Esta nueva lectura sobre el fenómeno estatal también ha sido habilitada a partir del desplazamiento que Laclau introdujo en la contraposición entre autonomía y hegemonía. La primera se define por la particularidad de las demandas surgidas frente a un sistema institucional que genera insatisfacción, y que pueden asumir características específicas fuera de cualquier cadena equivalencial. La segunda se refiere al momento de articulación de las diferentes demandas en una superficie de inscripción mayor. En otros términos, la autonomía se comprende como la dimensión *horizontal*, equivalencial, que es complementaria con la dimensión *vertical* o representativa de la hegemonía. Sosteniendo a estas categorías como polos analíticos, Laclau volvió a plantear un desplazamiento que cuestiona las perspectivas que señalan al Estado como un mecanismo esencial de neutralización de la conflictividad política. En primer lugar, porque, como ya hemos señalado, la hegemonía admite al Estado como *locus* de su configuración. De allí la centralidad de la dimensión vertical, hegemónica, que según Laclau es propia del populismo presente en un movimiento de emancipación social. En segundo lugar, sin embargo, Laclau también aludió a la dimensión horizontal en la base de todo populismo, donde la articulación equivalencial no anula su particularismo sino que lo resignifica de ma-

32 LACLAU, E (2005b, 2009). *Op. cit.*, p. 63.

33 LACLAU, E (2006b). *Op. cit.*, p. 58.

34 LACLAU, E (2013). “Argentina: anotaciones preliminares sobre los umbrales de la política,” *Debates y Combates*, n° 5, Buenos Aires, p. 14.

nera contingente y precaria, impidiendo caracterizar al vínculo entre agentes sociales en protesta y el Estado como un lazo de mera cooptación. Sobre este punto, y analizando el caso argentino, Laclau señaló la importancia de que el proceso de reconstrucción y transformación del Estado:

(...) no sea visto tan sólo como una instancia objetiva sino que sea también vivido como propio por los agentes sociales involucrados en estos cambios. Es por eso que la hegemonía debe construirse a través de la autonomía. La articulación entre ambas dimensiones no es fácil y no insinúa que haya sido lograda en todos los casos, pero es algo que hay que intentar a cualquier precio porque de ello depende el futuro de la democracia argentina³⁵.

Desde este análisis, expresamente formulado para la Argentina pero que también puede ser referido a "otros procesos políticos del continente"³⁶, se puede pensar al Estado como un elemento central de los fenómenos políticos contemporáneos de la mano de la movilización popular autónoma. No sólo porque la "creencia en el Estado como centro posible y necesario de una transformación de las relaciones sociales ha sido una característica común a todos los populismos latinoamericanos"³⁷. Sino porque en el dominio estatal se ponen en juego las dinámicas antitéticas y co-constitutivas tanto de las instituciones como del populismo, de la autonomía como de la hegemonía. Si el primer par ha sido pertinente para pensar la consolidación en el tiempo de las transformaciones sociales, el segundo sigue ocupando un lugar fundamental en el devenir democrático de la región.

5. CONCLUSIONES

Toda sistematización de la obra de un-a autor-a, se trate del recorrido por toda su obra o de la atención focalizada en una categoría determinada, supone el establecimiento de un cierre forzado, de una lectura arbitraria y, en el mejor de los casos, de una interpretación abierta. En este trabajo, la estructuración de nuestro argumento se sostuvo sobre la presencia ausente del Estado en la reflexión de Laclau, que fue progresivamente explicitada por su compromiso político con los procesos históricos recientes en la región.

Como señalamos en el primer apartado, sus primeras referencias al Estado fueron deudoras de la tradición post-fundacional³⁸, para algunos, más precisamente de la obra de Foucault³⁹, ligada a la necesidad de contestar a la tradición dominante del marxismo y el liberalismo en su pretensión totalizadora y fundante del dominio estatal. Esta referencia adquirió luego otros sentidos condicionados por su proximidad a los procesos políticos de la región y atendiendo cada vez con mayor atención la imbricación entre los procesos hegemónicos y el devenir Estado. Así, advertimos cómo en su obra el Estado pasó de ser un "conjunto dispar de ramas y funciones (...) relativamente integrado por

35 LACLAU, E (2013). *Op. cit.*, p. 17.

36 Laclau consideraba que "la experiencia política kirchnerista se inscribe en el marco de otros procesos similares que han tenido lugar en América Latina en las últimas dos décadas en países tales como Venezuela, Ecuador, Bolivia y, en menor medida, Brasil, y que podemos caracterizar como emergencia de regímenes de orientación nacional-popular" (LACLAU, E (2013). *Op. cit.*, pp. 14-15).

37 LACLAU, E & MOUFFE, Ch (2006, 1985). *Op. cit.*, p. 37.

38 MARCHART, O (2009), *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

39 Así lo señala MARTIN, J (2002). "The State and Sovereign Subjectivity", in: FINLAYSON, V (2002). *Politics and Post-structuralism. An introduction*, Edinburgh University Press, pp. 52-65.

las prácticas hegemónicas que tienen lugar en su interior"⁴⁰ a adquirir un rol central en la institución de un proyecto político popular emancipatorio.

Esta hipótesis de lectura que sostiene un protagonismo creciente del fenómeno estatal en la obra de Laclau no ha pretendido, sin embargo, ser una interpretación progresista que va descartando sus primeras versiones, sino que ha procurado señalar su mutua necesidad; reconociendo que la ruptura con los relatos modernos sobre la distinción entre Sociedad y Estado es la condición de posibilidad para comprender la eventualidad hegemónica popular y estatal. En este sentido, si bien el Estado fue desplazado y perdió su privilegio en el campo de discursividad de lo social, como señalamos en el primer apartado, ello no supuso un rechazo de la instancia de representación a través de la que la hegemonía tiene lugar. De hecho, es precisamente desde esta perspectiva que el Estado puede ser pensado como momento ético-político de la comunidad, no como un reflejo de una dinámica necesaria de la historia sino como producto de una contingente y conflictiva constitución colectiva. Desde nuestra perspectiva, es de esta manera cómo el proyecto laclauiano ha procurado sostener la crítica postestructuralista al proyecto moderno de raíz ilustrada, sin eliminar la instancia representativa como locus transformador.

Y es a partir de este desafío —el de sostener el vínculo de representación que, aún siendo constitutivamente distorsionante es imposible de erradicar sin perder con ello la política misma— que el Estado adquiere un significado particular en la obra de Laclau para América Latina. Desde nuestra perspectiva, el análisis laclauiano en el escenario latinoamericano ha permitido disputar la crítica predominante sobre los populismos, dando cuenta de que no existe una posición universal que pueda esgrimir una crítica desde la encarnación de un entramado institucional, sino múltiples fuerzas en disputa por consolidar su hegemonía. Para Laclau no hay instituciones “neutras”, sino proyectos políticos que se van institucionalizando, desactivando sus momentos instituyentes disruptivos con un orden anterior. En ese marco, los Estados latinoamericanos pueden ser populistas, no por ser más o menos institucionalistas, sino en la medida en que articulen equivalencialmente demandas populares fruto de una división social. La obra de Laclau posibilitó un desplazamiento de este debate político, habilitando a discutir “las formas institucionales en conexión con los proyectos globales de transformación política y social, y abandonar el énfasis exclusivo en la defensa abstracta de las instituciones”⁴¹. Su perspectiva, asimismo, ha permitido mostrar el reverso de la crítica institucionalista sin asumir una posición externa al debate sobre el Estado, sino poniendo en evidencia las dinámicas de equivalencia y diferencia que pueden coexistir al interior de una configuración hegemónica estatal.

Poniendo en primer plano a la política y distanciándose de las usuales críticas al Estado como un dominio inexcusablemente opresor, la obra de Laclau ha posibilitado reconocer el papel del Estado en la configuración de un proyecto popular emancipatorio. Su potencia transformadora radica precisamente en la ausencia de una necesidad histórica del protagonismo estatal, y en la eventualidad de que pueda sostener la radicalidad popular. Habilitar esta lectura en el escenario actual de América Latina es, para nosotros, la principal virtud de la obra de Laclau.

40 LACLAU, E & MOUFFE, Ch (2006, 1985). *Op. cit.*, p. 226.

41 LACLAU, E (2013). *Op. cit.*, p. 13.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA – AÑO 19, N° 66 (JULIO-SEPTIEMBRE, 2014) PP. 121 - 136

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL

ISSN 1315-5216 – CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

El discurrir del sentido: prácticas enunciativas del Estado e inmanencia política en Gilles Deleuze

The Discourse of Meaning: Enunciative Practices of the State and Political
Immanence in Gilles Deleuze

Esteban DIPAOLA

CONICET, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

RESUMEN

En el artículo se desarrolla una contraposición entre el Estado como Representación y el Estado como Acontecimiento, exponiendo, de tal manera, principios de una ontología política crítica en la obra de Gilles Deleuze. De ese modo, se esgrime la siguiente hipótesis: en las crisis del capitalismo presente, la concreción de una práctica política se sitúa en el plano de inscribir sentidos posibles de enunciaciones de otro-Estado. Frente a la representación de una enunciación universal del Estado, se articulan líneas y fuerzas de creación de otras enunciaciones posibles que guíen el ejercicio problemático de una relación diferencial entre Estado y política. En esos aspectos, se analiza primero la condición representación del enunciado universal del Estado y sus grietas posibles, para proseguir con la conformación de un plano de inmanencia que abra otras instancias enunciativas y posibilite pensar el acontecimiento como una irrupción de lo político entre lo estatal. Desde ello se compone una programática política del poder y su devenir como creación, para finalmente establecer las condiciones de una verdadera condición múltiple de la enunciación Estado.

Palabras clave: Estado, enunciaciones, acontecimiento, devenir minoritario, capitalismo contemporáneo.

ABSTRACT

The article develops a distinction between the State as Representation and as Event, thereby expounding the principles of a critical political ontology in the work of Gilles Deleuze. The following hypothesis states that in the current crisis of capitalism, the realization of political practice is related to the inscription of possible meanings of the enunciations for another-state. Facing the representation of a universal formulation of the State, lines and forces of the creation of other possible enunciations are articulated that guide the problematic exercise of a differential relation between State and politics. First, representation of the universal formulation of the State and its possible fractures are analyzed, to proceed with forming a plane of immanence that opens other instances of enunciation and facilitates thinking about the event as an irruption of what is political among the State. From this, a programmatic policy of power and its *becoming* as a creation is composed, to finally establish the conditions of a truly multiple condition of State formulation.

Keywords: State, formulations, event, minority becoming, contemporary capitalism.

1. INTRODUCCIÓN

Las crisis se articulan conceptual y lingüísticamente a partir de preguntas, que son, en realidad, ejercicios de problemas. Esos ejercicios de problemas obligan a pensar y a dar en la cuenta de otros conceptos. Siguiendo esta línea es posible arriesgar también otras lecturas que guíen las observaciones sobre las crisis del capitalismo actual, que puede pensarse, en un sentido clásico, como crisis de producción poniendo de relieve su primacía económica, siempre que se advierta que en cuanto tal inscribe problemas, perspectivas y enunciaciones que son de índole social, cultural y, principalmente, política.

El capitalismo en el corriente siglo XXI se enfrenta una vez más a las crisis, y no puede dejar de observarse que las crisis son una categoría necesaria y fundamental de la historia del capital. Sin embargo, en la actualidad asistimos a la presencia de singularidades que permiten comprender otros sentidos, esto es: si hasta finales del siglo pasado la globalización condicionaba estructuras políticas de pensamiento y de organización universales de la crisis, donde todos los países confluían en la unidad de un sistema que se realimentaba de su propia condición de totalidad, la especificidad del tiempo histórico presente es que esa misma producción de fuerzas de la globalización ha abierto procesos singulares que se desprenden de su conexión con los otrora centros económicos y de poder del capital. Esta situación permite la determinación de elecciones, de parte de sectores periféricos en el desarrollo, de medidas que colaboren en el retraimiento de las circunstancias críticas.

Por ello es que resulta necesario considerar un panorama que se sustente conceptualmente en una semántica plural de *las crisis*. La actualidad del capitalismo obliga a enfoques de singularidades que aporten conceptos capaces de articular ejercicios de problemas para definir estrategias de orden político que no atienden al proceso global como un universal, sino que permiten expresar líneas locales y formas desparejas o desparejadas respecto a las determinaciones del centro.

En América latina, desde hace más de diez años se viene produciendo una confluencia de estas singularidades, que se identifican con las prácticas de gobiernos de características populares y críticas de las experiencias neoliberales precedentes, lo que ha permitido recuperar la dimensión del Estado para la construcción de sociedades más igualitarias y la revalorización de la idea de Nación, consagrando una vocación soberana para la definición de las estrategias políticas. Esto permite pensar otros desarrollos de ejercicios de problemas de parte de los Estados del continente. Se asiste no solamente a otras políticas de Estado para paliar efectos de las crisis del capital y para distribuir beneficios al interior de cada uno de esos Estados, sino que sobre todo se hacen plausibles las condiciones para otro ejercicio de *lo político* entre los Estados.

Tales condiciones ofrecen un campo propicio para el avance en un pensamiento acerca de lo estatal y de lo político y, con mejor precisión, la organización de un plano de consistencia del pensamiento que provoque un pensar lo estatal *entre* lo político y lo político *entre* lo estatal. Es posible denominar esto como la emergencia de un momento de indiscernibilidad de lo estatal y lo político donde se vuelve visible otra producción enunciativa del Estado.¹

1 Desde ya que el Estado no puede seguir siendo pensado, en las actuales condiciones del capitalismo, como el aparato represivo de la clase dominante, pero tampoco –lo que aparece ligado al argumento anterior– como la máxima expresión de la Razón universal, en sentido hegeliano.

En definitiva, importa especialmente en este artículo situarnos en el contexto de las transformaciones de la cultura y del poder capitalista,² atendiendo a las singularidades específicas del presente en América latina, pero para abrir camino a nuevas composiciones teóricas y conceptuales sobre las relaciones entre el Estado y la política. De esta manera, se plantea una hipótesis general de trabajo que indica que en circunstancias de las crisis actuales del capitalismo, resulta necesario pensar y concretar condiciones de posibilidad para la enunciación de otro-Estado. Asimismo, se afirma que en la obra de Gilles Deleuze se hallan coordenadas de análisis precisas y estimulantes para el cauce de esta empresa. La propuesta entonces es, pensar y problematizar las líneas de creación y producción de enunciaciones de otro-Estado a partir de la obra de Deleuze, que permitan otras y distintas reflexiones sobre lo político y lo estatal en el panorama general y global de la actualidad capitalista.

2. CRISIS DE LA REPRESENTACIÓN DEL ESTADO: lo global-universal

En la obra de Gilles Deleuze se encuentran líneas de afección entre una modalidad de orden y perspectivas de organización, es decir, se realiza por un lado una crítica a la Representación, la cual es un orden conceptual del pensamiento que obliga a un proceso formal de Identidad y anula cualquier potencia creativa. Eso es lo que Deleuze denomina “imagen dogmática del pensamiento”. Por otra parte, la crítica a esa condición trascendental de ordenamiento de los problemas y conceptos de la filosofía y que debe abrir lugar a una verdadera práctica del pensar, es lo que puede comprenderse como el planeamiento —en tanto siempre es un plano— de una ontología de la Expresión. Desde esa ontología puede deslizarse un pensamiento múltiple y vital que organice otras modalidades y articulaciones de conceptos.

Como ejercicios de problemas, lo que se revela con este pasaje de la Representación a la Expresión, en términos de enunciado, es que el lenguaje ya no puede decir en tanto forma *supra* o condición de representación; en otros términos, el lenguaje no puede decirlo todo como trascendencia. Aparece una composición atonal del lenguaje, movilidades que obligan a un decir diferente. Aparecen en el lenguaje disyunciones, contaminaciones, palabras-valija, etc.³

El lenguaje es además Identidad de Representación, es decir, aquello que en tanto *Logos* instituye el orden y el objeto de una Representación y en tanto *Cogito* el sujeto de la Representación. Por esto mismo, envuelto y formalizado en ese orden, todo pensamiento es Representación y, así, lo político y el Estado son dos modalidades conceptuales totales para definir y determinar un tipo específico de estructura jerárquica, o lo que podemos llamar con Deleuze y Guattari, un *socius*,⁴ entendiendo por ello un campo de flujos que completan o totalizan una sociedad. En el caso del capitalismo, ese cuerpo se representa en el “capital-dinero”.

2 Nos referimos a transformaciones en el modo de acumulación del capitalismo, pero también a las mutaciones culturales y de significación que esto produjo. El traspaso de un modo de acumulación rígida a otro de carácter flexible en el capitalismo contemporáneo, tuvo como efecto cultural el desarrollo de experiencias normativas immanentes de carácter dinámico, flexible y práctico entre las identidades y las comunidades. Otras lógicas de las significaciones culturales, menos estables y más propicias a los influjos estéticos de las modas, el ocio, etc. consignaron otras formas de los vínculos sociales en la contemporaneidad. Ver, DIPAOLA, E (2013). *Comunidad impropia. Estéticas posmodernas del lazo social*. Letra viva, Buenos Aires.

3 En el desarrollo del presente artículo se analizará la condición de proliferación del sentido y su singularidad de ser expresado a la vez, pero en ese contexto es que debe entenderse la idea de “palabra-valija”, pues para Deleuze son aquellas palabras que no indican un estado u otro, sino que se ramifican y expresan todos los sentidos a la vez.

4 DELEUZE, G & GUATTARI, F (1995). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, Barcelona.

Esto explica la presencia de una axiomática que se inscribe como cuerpo y territorio a través de flujos; son flujos que se representan como códigos o, mejor dicho, que vuelven a reterritorializarse como códigos. El Estado capitalista es el producto de la conjunción de flujos descodificados o desterritorializados que conforman una axiomática, por eso debe comprendérselo como una máquina de regulación y de control. Según define el propio Deleuze:

La descodificación y reterritorialización de los flujos y la introducción de una axiomática no son dos operaciones sucesivas, se trata estrictamente de la misma operación. Es por eso que, desde el inicio y como saben bien los historiadores, el capitalismo es capitalismo de Estado. Nunca ha habido la menor oposición entre capitalismo privado y capitalismo de Estado. En una misma operación el capitalismo sustituye los códigos arruinados por una axiomática. Por eso es que las relaciones diferenciales llenan ya la inmanencia de la máquina capitalista, siendo esta inmanencia como la matriz del capital-dinero⁵.

Entonces, ¿cómo se constituye esta Representación-Estado que es el capitalismo? Gilles Deleuze y Félix Guattari distinguieron tres máquinas sociales: salvajes, bárbaros y civilizados. En el caso de esta última, se trata de la máquina moderna, la cual es inmanente porque no codifica los flujos “sobre el cuerpo lleno de la tierra” como la máquina territorial salvaje, tampoco sobrecodifica flujos “sobre el cuerpo lleno del déspota” como la máquina imperial bárbara, más precisamente consiste en descodificar los flujos sobre el cuerpo lleno del capital-dinero. En fin, se trata de la máquina capitalista propia de nuestro tiempo. No hay ahora códigos territoriales ni sobrecodificación despótica, sino una axiomática de los flujos descodificados y una regulación de los mismos.⁶ “Sin embargo, lo que no deja subsistir lo recobra por sus propios medios originales; re-territorializa allí donde pierde las territorialidades, crea nuevos arcaísmos allí donde destruye los antiguos”⁷.

Se evidencia en este plano de análisis que el capitalismo requiere circunscribirse a un origen representativo. Aunque defina su axiomática sobre la posición de una inmanencia, reinscribe y hace efectivas las formas trascendentes de las máquinas sociales precedentes. El capitalismo se define y configura por su trascendencia representativa, la cual es el Estado como regulación y control⁸, lo que, de otro modo, podemos distinguir como una forma total y universal de enunciación que establece posiciones de determinación que identifican la sociedad (y su deseo) en orden de lo privado, lo individual y lo cerrado:

5 DELEUZE, G (2013). *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Cactus, Buenos Aires, p. 102.

6 Argumentan al respecto DELEUZE, G & GUATTARI, F (1995). *Op. cit.*, p. 145: “La producción deseante ya está en el principio: hay producción deseante desde el momento que hay producción y reproducción sociales. Sin embargo, las máquinas sociales precapitalistas son inherentes al deseo en un sentido muy preciso: lo codifican, codifican los flujos del deseo. Codificar el deseo es el quehacer del socius. El capitalismo es la única máquina social que se ha construido como tal sobre flujos descodificados. (...) Por tanto, el capitalismo libera los flujos de deseo, pero en condiciones sociales que definen su límite y la posibilidad de su propia disolución”.

7 DELEUZE, G & GUATTARI, F (1995). *Op. cit.*, p. 269.

8 Si bien esto es claro a partir de argumentos expuestos y aportados por la interpretación deleuzeana, es posible también remitir a la referencia de LECHNER, N (1981) “Acerca del ordenamiento de la vida social por medio del Estado”. *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 43, nº. 3, pp. 1079-1102, donde entiende que la sociedad capitalista aparece justamente con el Estado, que se encarga de constituir la unidad de la totalidad social.

Cada tipo de máquina social produce un cierto género de *representación* cuyos elementos se organizan en la superficie del socius: el sistema de connotación-conexión en la máquina territorial salvaje, que corresponde a la codificación de los flujos; el sistema de la subordinación-disyunción en la máquina despótica bárbara, correspondiente a la sobrecodificación; el sistema de coordinación-conjunción en la máquina capitalista civilizada, correspondiente a la descodificación de los flujos. Desterritorialización, axiomática y re-territorialización, estos son los tres elementos de superficie de la representación de deseo en el socius moderno⁹.

De acuerdo a esta composición de los problemas, se muestra evidente que la máquina social capitalista se estructura y condiciona en la Representación del Estado. Pero además, debe decirse que esa especie de imagen dogmática del capital que es la representación-Estado está inserta en un orden global: el capitalismo en su concepción moderna es lo Uno y es ahí donde se concreta como universal. Lo que resulta es una condición Estado universal y, de esta manera, se comprende todavía más el argumento de Deleuze y Guattari cuando afirman que el capitalismo se desarrolla descodificando los flujos despóticos pero siempre como reinscripción. Esto quiere decir, que solo en la repetición de un enunciado por su identidad el capitalismo ordena un territorio. Lo global-universal es la forma del capitalismo de eso que -sobre el final de su vida- Deleuze llamó "sociedades de control"¹⁰ para explicar la transformación de las "sociedades disciplinarias" que definiera anteriormente Michel Foucault.¹¹ Estas sociedades configuran una política de la identidad, actúan por repetición del código, reinscriben la producción como productos y servicios y nombran eso que es lo Universal: el Mercado. Así, el capitalismo es global-universal porque presenta en el Mercado su Representación fundamental, esto es, el Estado.

En situación semejante se concreta una anulación de las fuerzas y de las experiencias vitales, pues cuando la representación es la fuerza fundamental de una sociedad los designios del mercado gobiernan la totalidad. Si seguimos las relaciones argumentativas hasta aquí, se percibe que tenemos una comp-leta axiomática que consiste en desterritorializar los flujos públicos, es decir, el Estado, para reterritorializarlos como universal privado: el Mercado. Eso es básicamente comprender la axiomática como un proceso. Dicho de otra manera: "el capitalismo es mundial, pues determina que se reúnan todas las energías 'deseantes' haciéndolas participar en el reino del dinero (...) lo que equivale a decir que el capitalismo desterritorializa al Estado"¹².

Entonces, ¿cómo producir un tipo de enunciado diferente? ¿Cómo interferir mediante disonancias el lenguaje y organizar otra modalidad distinta de experiencia? ¿Cómo producir un sensible que sea puramente expresivo y no reinscriba sobre su devenir un ordenamiento representativo? Pensar el Estado en las particularidades de las crisis presentes del capitalismo requiere abrir estos problemas y confluir con ellos en otros pliegues conceptuales. Implica además interpretar sus imbricaciones con lo político, seguir sus devenires, producir la inmanencia de esa articulación.

9 DELEUZE, G & GUATTARI, F (1995). *Op. cit.*, p. 270.

10 DELEUZE, G (1996). "Post-scriptum sobre las sociedades de control", in: DELEUZE, G (1996). *Conversaciones. Pre-textos*, Valencia.

11 FOUCAULT, M (2001). *Vigilar y castigar* Siglo XXI, Buenos Aires.

12 LE BLANC, G (2010). "Mayo del 68 en filosofía. Hacia la vía alternativa", in: ZARKA, Y CH (2010). *Deleuze político. Nueva visión*, Buenos Aires, p. 118.

3. ORGANIZACIÓN SENSIBLE: EXPRESIÓN Y PRÁCTICAS

Si está presente en el orden del pensamiento filosófico y también del político una trascendental noción de Representación, que se hace efectiva como fundamento y principio reduciendo el acto de pensar a una mera fórmula y desprendiéndolo de toda actividad, es necesario contrarrestar ese influjo mediante una “voluntad activa” que desprenda una potencia de afirmación. Gilles Deleuze encuentra esto en una especie de condición capaz de no inmovilizarse en la figura categórica del fundamento: es la idea de *Expresión*.

Es pertinente componer esa idea de *expresión* en las especificidades de una filosofía política que, a su vez, permita pensar el Estado. La expresión se desliga de todo principio fundamental porque en su propia concepción comprende al pensamiento como una actividad vital y un ejercicio immanente. Al contrario de lo que supone la “imagen dogmática del pensamiento”, aquí no hay una Razón o principio universal que funda el concepto, sino que encontramos siempre despliegues expresivos de lo conceptual, constelaciones. Según indica el propio Deleuze: “no se trata de preguntarse lo que representa un concepto. Hay que preguntar cuál es su lugar en un conjunto de otros conceptos”.¹³

En ese punto Deleuze concibe las problemáticas que orientan una filosofía política. Pues aunque fuera relevante atender al hecho de que Deleuze no expone, al menos en forma sistemática y como programa, una filosofía política, sin embargo, sus postulaciones y exposiciones de problemas permiten contribuir a un ejercicio de pensamiento tal. Es en la creación de ese “único y solo plano de immanencia” que Deleuze vuelve a los conceptos políticos, y en ese sentido es válido decir que la filosofía en tanto creadora de conceptos, es ya por su proyecto política.

Es posible alegar que Deleuze encuentra en la idea de expresión el campo para desplegar una ontología material que sea afirmación del ser. Con Spinoza y con Nietzsche se diagrama el plano de immanencia imprescindible para esa articulación conceptual. Entonces, expresión es aquello que no puede dejar de procesar en su ser, una voluntad de afirmación plenamente activa.

En su análisis de Spinoza, Deleuze expone:

Lo expresado es como el sentido que no existe fuera de la expresión; remite pues a un entendimiento que lo aprehende objetivamente, es decir, idealmente. Pero se lo dice de la cosa, y no de la expresión misma; el entendimiento lo refiere al objeto designado, como a la esencia de ese objeto. A partir de ello se concibe que los nombres puedan distinguirse por sus sentidos, pero que esos sentidos diferentes sean atribuidos al mismo objeto designado del que constituyen la esencia. (...) Cada atributo es un nombre o una expresión distinta; lo que expresa es todo su sentido; pero si es verdad que lo expresado no existe fuera del atributo, no deja de estar relacionado a la substancia como al objeto designado por todos los atributos; así todos los sentidos expresados forman lo “expresable” o la esencia de la substancia. Ésta a su vez se supondrá que se expresa en los atributos¹⁴.

13 DELEUZE, G (2003). *En medio de Spinoza*. Cactus, Buenos Aires, p. 23.

14 DELEUZE, G (1999). *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik, Barcelona, pp. 55-56.

Con la lectura e interpretación de Spinoza, Deleuze encuentra las primeras imágenes conceptuales para pensar una ontología inmanente que exprese al ser en sus prácticas, eso es la voluntad de afirmación del ser. Pero también con esto se vuelve posible pensar al *sentido* como plural. Eso es la inmanencia: la expresión vital y activa del ser en sus prácticas, lo que se disemina como una pluralidad de sentidos. Y ocurre algo fundamental para este ejercicio de pensamiento: la esencia deja de ser principio y fundación para convertirse en aquello que no existe en el objeto sino que insiste en él.

Aparece, entonces, una idea clave para nuestro proceder, una comprensión del Estado como expresión y no como Representación. Una filosofía política que es ontología por inscribir al ser en las prácticas materiales de una sociedad, y siendo así ya no hay una trascendencia que determine el sentido de esas prácticas, sino que se vuelve posible el *encuentro* entre lo estatal y lo político. Deleuze ubica esto en su contraposición entre la ontología pura y las filosofías de lo Uno:

Las filosofías de lo Uno implican fundamentalmente una jerarquía de los existentes; de ahí el principio de consecuencia, de ahí el principio de emanación. Entonces, el problema del Estado lo encuentran al nivel de la siguiente cuestión: la institución de una jerarquía política (...). Lo que me parece impresionante en la ontología pura es hasta qué punto repudia las jerarquías. En la ontología pura no hay Uno superior al Ser; el Ser se dice de todo lo que es, se dice de todo ente en un mismo y único sentido. Esta me parece la proposición ontológica clave. Es el mundo de la inmanencia¹⁵.

A partir de esta concepción, el Estado ya no puede ser fundamento y representación, se quiebra el principio jerárquico de la fundación y el origen. Pero solo en el límite el pensamiento se vuelve anti-jerárquico o la política se torna contraria a un pensamiento crítico de las jerarquías.¹⁶ No es ese el proyecto deleuzeano, sino dar cuenta de una inmanencia plena donde el Estado y la sociedad civil completa activen fuerzas conjuntas y capaces de definir otros tipos de prácticas, que expresen otras potencias de lo político y que posibiliten la transformación del valor Estado. En otros términos: "El problema de una ontología es ¿cómo ser libre? ¿cómo efectuar su potencia en las mejores condiciones? Y el Estado, mejor aún el estado civil —es decir la sociedad por entero— es pensada así: como el conjunto de las condiciones bajo las cuales el hombre puede efectuar su potencia de la mejor manera"¹⁷.

En esta postulación de una ontología política que piensa al Estado de acuerdo a su potencia de expresión inmanente, es posible entender formas diferentes de aprehender la experiencia. En nuestras sociedades contemporáneas la experiencia aparece bajo el designio de la negación,¹⁸ es aquello ajeno al individuo y por eso mismo no transformable. Pero es posible pensar una experiencia política —también social y cultural— como expresión, es decir, una experiencia que requiera ser producida, que no es otra cosa que experimentada, vivida. Allí debe ubicarse el pliegue entre la política y la expresión, sencillamente en la posibilidad de hacer posible otra experiencia, que es producir sentidos. Entonces no se trata de reconocer en la experiencia lo político o el sujeto de una política, de la

15 DELEUZE, G. (2003). *Op. cit.*, p. 56.

16 Cierta recepción de Deleuze en Argentina y latinoamérica estuvo ligada a posiciones autonomistas que pugnan por un pensamiento y una política anti-jerárquica. Esto llevó a ubicar la obra de Deleuze como cercana a conceptualizaciones que abrazaban procesos sin organización ni liderazgos y prácticas que prescindían de los efectos políticos del Estado y de su vinculación con éste. Por supuesto que ese no es el propósito de nuestra lectura del pensamiento de Deleuze, ni tampoco creemos que sea la posición política y filosófica del autor, la cual se evidencia de manera completamente diferente en su obra.

17 DELEUZE, G (2003). *Op. cit.*, p. 57.

18 AGAMBEN, G (2004). *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires. Allí el autor sostiene que la escisión Sujeto-Objeto propia de la ciencia moderna alejó al hombre de la experiencia. A partir de ello, la experiencia fue entendida como experimento y no como el despliegue entre el sujeto y la cosa.

misma manera que tampoco es cuestión de reconocer en el Estado lo político ni el sujeto político contra el Estado. Lo que se propone es un *encuentro* que vuelva posible el sentido, y que en el despliegue y desplazamiento expresivo de sentidos se constituya otra experiencia de la expresión Estado y política. Es una dimensión que Deleuze llamó "objeto del encuentro", cuya particularidad es "hacer nacer la sensibilidad en el sentido", y que se opone a cualquier instancia o formación de *reconocimiento*. En el reconocimiento se consagra una jerarquía: un *yo* que formula un saber, un *poder* que implanta un orden, una *fuerza* mayor que obliga y domina a una menor, etc. En cambio, en el *encuentro* esa lógica de representación se transforma, altera los valores de su expresividad, o con precisión: "El objeto del encuentro, por el contrario, realmente hace nacer la sensibilidad en el sentido. No es una cualidad, sino un signo. No es un ser sensible, sino el ser *de lo* sensible. No es lo dado, sino aquello porque lo dado es dado. Por ello, en cierto modo, es lo insensible"¹⁹.

Así, este concepto de encuentro que propone Deleuze y que se opone al de reconocimiento, en cierta manera completa las características del plano de inmanencia que nos interesa proponer para un pensamiento de la relación Estado y política. Porque efectivamente, el encuentro es eso que aborda la serie de comunicación entre lo sensible y la experiencia, que comunica la experiencia con la expresión de sentidos. De ese modo, ya no puede reconocerse a la experiencia como alejada de las condiciones de una política, sino que ella se vuelve la condición inmanente de toda producción política. La experiencia es expresión en tanto es el encuentro sensible del Estado y la política. Y en ese sentido es posible afirmar que es sobre un "único y solo plano de inmanencia" que la política puede devenir en transformación del Estado; es en la conjunción de uno y otra donde esa experiencia se hace realmente posible.

4. EL ACONTECIMIENTO ESTADO: UNA TEORÍA POLÍTICA DEL PODER

La reflexión aquí esbozada alcanza ahora el punto en el cual situar la confluencia y conexión entre Estado y política, sobre ese plano de inmanencia que hemos definido como propio de la expresión. Aparece con esto otra dimensión central en la composición de la ontología deleuzeana y nos referimos especialmente a la idea del *Acontecimiento*.

Al comienzo de este artículo se decía que las crisis deben definirse como ejercicios de problemas y, en cierto modo, con ello se estaba componiendo una concepción de las crisis como acontecimientos. Pues, es necesario entender la categoría de acontecimiento como una irrupción, aquello que viene a provocar un desequilibrio. En su *Lógica del sentido*,²⁰ Deleuze entendía el acontecimiento como el desequilibrio en la serie Significante-significado, pero en lugar de volver a representar sobre el *agujero*, sobre la *falla*, en lugar de consignar un nuevo efecto de totalización del signo, el abordaje del filósofo francés se preocupaba por pensar exactamente en ese desequilibrio la potencia de cualquier devenir político. Esto indica que lo que ocupa al acontecimiento es del orden de los afectos; es decir, el acontecimiento no se confunde con un dato histórico, no se confunde con su efectuación en el tiempo, sino que es siempre sin tiempo o con *otro* tiempo. No es un efecto sobre los cuerpos o los estados de cosas, sino que es una afección, algo que recorre el cuerpo transfigurándolo. En ese desequilibrio, en esa condición de cuerpo-afectado se generan las producciones seriales que habili-

19 DELEUZE, G (2002). *Diferencia y repetición*, Amorrotu, Buenos Aires, p. 216, cursiva en original. Además, respecto a la idea del "objeto del encuentro" como aquello que hace nacer la sensibilidad en el sentido y que, al tiempo, es lo insensible, en otro lado lo abordé en comparación con la definición marxiana de la mercancía como lo "sensible suprasensible". Véase DIPAOLA, E (2011). *Aura y fetiche. Cuatro herejías sobre Marx*. Letra Viva, Buenos Aires.

20 DELEUZE, G (1989). *Lógica del sentido*. Paidós, Barcelona.

tan a pensar el corte de significación y de núcleo representativo para inscribir el pliegue expresivo del acontecimiento. Se trata, en fin, de un “efecto de superficie”, lo que señala que es incorpóreo e ideal, pero no por volverse a las profundidades de las esencias y las ideas, sino por efectuar la idea como un proceder inmanente y por afectar los cuerpos para sumirlos en otras transfiguraciones.

Específicamente, el Acontecimiento es eso que efectúa una insistencia sobre el lenguaje volviendo posible un devenir diferente de los estados de cosas. Es inmanente porque no define una relación de exterioridad entre el lenguaje y la cosa, sino que induce el desequilibrio que deviene en la forma de un-otro-decir.

Si comprendemos el Acontecimiento según esta especificidad, éste es definible como *lo político* en tanto relación y producción de otro-decir del Estado. De acuerdo con esto, podemos pensar, conjuntamente con la obra de Gilles Deleuze, en un Acontecimiento que se exprese como el elemento móvil entre el Estado y la política, desplegando así nuevas figuras de pensamiento en las lógicas de los Estados contemporáneos.

Entonces, si sobre un único plano de inmanencia el Acontecimiento es ese desequilibrio que hace devenir político al Estado y, simultáneamente, Estado a lo político, lo que aparece en esta composición de pensamiento es también una teoría política del poder.

Primeramente se desprende de lo expuesto hasta aquí, que el *poder* es esa instancia de permanente devenir entre lo político y el Estado, en ese aspecto, es claro que no es una propiedad, no es una representación, no es algo dado, sino que es eso mismo que no puede dejar de producirse. Se trata de un estado efectivo de creación y es en la remisión a la obra de Nietzsche, que Deleuze ya encuentra posible pensar el poder como una potencia o una “voluntad” de creación, así, el poder es una fuerza, siempre que se entienda a ésta como la producción de algo nuevo. Dice Deleuze en referencia a esa dimensión que retoma de Nietzsche: “la voluntad de poder es esencialmente creadora. Por eso mismo el poder no se mide nunca por la representación: nunca es representado, ni siquiera interpretado o valorado, él es “lo que” interpreta, él es “lo que” valora, él es “lo que” quiere”²¹.

El poder es un acto de creación y, por eso mismo, es movilidad. Cuando se dice que “el poder no está en ninguna parte”, en verdad, debe entenderse por ello que el poder crea en todas partes. Así, tenemos nuevamente la especificidad de la definición del capitalismo que Deleuze provee: un acto de desterritorialización que produce permanentemente nuevos territorios. Allí donde hay capitalismo hay poder, es decir, una fuerza de creación ilimitada. Entonces, no es del todo correcto argüir que el poder no está en ninguna parte por estar en todas, pues se trata de que el poder trastorna permanentemente el límite²². Es en esa potencia de crear donde se efectúa la enunciación del Estado como poder político y, a la vez, la enunciación de la política como organización estatal. En esa confluencia de Estado y política el poder es una potencia inmanente de creación.

21 DELEUZE, G (2002). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona, p. 121.

22 Reaparece aquí la noción de “axiomática” que anteriormente ya expusieramos para comprender esta perspectiva deleuzeana. Para una mejor exposición del problema puede recurrirse a como se exploya el autor en sus clases sobre esta cuestión. Cfr. DELEUZE, G (2013). *Op. cit.*, p. 105, dice: “La axiomática acompaña el proceso de descodificación y sustituye los códigos desfallecientes por una combinatoria, es decir, captura por un extremo lo que pierde por otro. Entonces, afirmar que los límites se reproducen a una escala siempre más amplia significa que cuando algo huye, cuando la axiomática ya no puede, se añade un axioma y ella se rehace, se re-axiomatiza”.

De este modo, de una parte tenemos un movimiento y, concretamente, una fricción entre Estado y política, a lo cual definimos como un acto de creación, pero también, de otra parte es posible pensar, si retomamos aquella idea del acontecimiento como afecto, que ese acto de creación en cuanto poder es deseo. El poder como creación lo es de deseo, y por esto el capitalismo contemporáneo se sustenta en las capturas del deseo para movilizarlo como medio del capital. La axiomática del capital procura el control del deseo, su constitución en unidad y universal. El capitalismo hace confluir el deseo en un universal enunciativo del Estado, pero en tanto debe crear la forma-enunciado de esa Representación-Estado, convive en su propio enunciado con el Acontecimiento-Estado, es decir, con otras formas enunciativas.

Estamos frente al problema del poder como pliegue y despliegue: es sobre el pliegue de la propia representación donde se despliegan las condiciones de posibilidad de la expresión, de la misma manera que es en el mismo enunciado universal del Estado donde debe hallarse el despliegue de otras creaciones enunciativas. El poder en cualquier caso es, por definición, creativo, pero qué intensidades atraviesan e insisten sobre esas creaciones es lo que define qué enunciado se vuelve político y enuncia el Estado.

Así, las relaciones entre Estado y política son inmanentes a la condición de equivalencia entre poder y creación, y se expresan en la experiencia sensible de los individuos concretos como articulación de luchas. Y cuando decimos articulación de luchas, inmediatamente estamos pensando en fuerzas creativas que se expresan en el devenir político del Estado capitalista, lo que en Deleuze aparece bajo el concepto de "minoría". Para este autor son las minorías y, en concreto, los grupos minoritarios los que pueden desarrollar la capacidad política de transformación del Estado²³.

Ahora bien, en esta producción de lo minoritario no debe entenderse una expresividad de "micro-políticas" autónomas simplemente contrarias a las determinaciones del Estado y sin ejes de conexión entre ellas. Si hay una enunciación-Estado que funciona como Representación universal, es al interior de esa misma forma enunciativa donde se expresan las potencias de otro decir.

Cuando Deleuze y Guattari encuentran en Kafka las potencialidades de una "lengua menor"²⁴, no es como contraposición a lo mayor, sino como interferencia, como intensidad que hace advenir otro habla en el habla corriente, producir un tartamudeo, hacer intervenir una atonalidad en el tono usual. Según lo exponen ellos mismos:

Las tres características de la literatura menor son la desterritorialización de la lengua, la articulación de lo individual en lo inmediato-político, el dispositivo colectivo de enunciación. Lo que equivale a decir que "menor" no califica ya a ciertas literaturas, sino las condiciones revolucionarias de cualquier literatura en el seno de la llamada mayor (o establecida)²⁵.

23 La distinción conceptual entre "minoría" y "mayoría" no responde a un dato cuantitativo. Un grupo minoritario, de hecho, puede ser más cuantioso que una mayoría. La diferencia se halla en que la Mayoría es siempre una Representación o un modelo, y la minoría es eso que se desliza efectuando intensidades distintas respecto al modelo o patrón establecido.

24 DELEUZE, G & GUATTARI, F (1990). *Kafka. Por una literatura menor*. Ediciones Era, México.

25 *Ibid.*, p. 31.

En esa articulación de las luchas que mencionábamos anteriormente, se genera un “devenir minoritario”. Ser una minoría es *practicar* lo político de otro modo, establecer otra relación con el Estado, in-citar otro tipo de acontecimiento. En la minoría el poder crea de acuerdo a otras condiciones, pues es una fuerza o una voluntad que se revela diferente a la axiomática, pues lo que importa en la minoría es el devenir, es decir, no la creación de un territorio sino la línea de fuga. Por eso, una minoría no existe en la forma enunciativa mayor, sino que insiste en ella, provoca en el enunciado mayor un decir errático, y justamente por ello la enunciación de otro-Estado comienza siempre a través de balbuceos, de disonancias, porque la minoría no deja de producirse a sí misma y porque “son procesos interiores al lenguaje y que condicionan una transformación creadora de regímenes colectivos de enunciación”²⁶.

En Deleuze la política se vuelve praxis precisamente en esas nuevas disposiciones de deseos que se comprenden en el devenir minoritario, mediante las cuales se hacen posibles otras formas de organización y de enunciación. La política es así una interferencia en el orden regulativo de los flujos del capital, una latencia acrónica en el corazón del Estado capitalista; y por eso mismo:

(...) si el capitalismo es la lengua de la mayoría, lo es en tanto está adosado a deseos minoritarios que lo hacen variar permanentemente. La axiomática del capitalismo se halla entonces conectada con la política de las minorías, ya sea porque se esfuerza por retraducirlas a la lengua de la mayoría o porque queda desbordada por flujos no enumerables²⁷.

Así, la política en condición de minoridad es liberadora, puesto que posibilita los flujos de deseo por fuera de la sujeción axiomática del capital. Con esas precisiones es plausible entender que con el devenir minoritario se evidencia una alteración de la cualidad creadora del poder: si, de un lado, el poder del Estado capitalista es creativo en cuanto debe crear su propio enunciado universal, del otro lado, el devenir minoritario interfiere en ese enunciado provocando un exceso de creación sobre el poder y expresando otro rostro posible:

Es, precisamente, la lucha siempre reanudada entre un rasgo de rostridad que intenta escapar a la organización soberana del rostro, y el propio rostro que se cierra de nuevo sobre ese rasgo, lo recupera, le bloquea su línea de fuga, le reimpone su organización. (...) Si el rostro es una política, deshacer el rostro también es otra política, que provoca los devenires reales, todo un devenir clandestino²⁸.

Se comprende que únicamente hay política en tanto ésta corra, se disemine, avance entre devenires creadores. Por eso la política es ruptura con la representación-Estado y devenir del acontecimiento-Estado cuando se convierte en “la irrupción de un no-poder directamente en un estado de poder”: “La política no consiste en derrocar a la Mayoría en beneficio de la Minoría para establecer una nueva Mayoría. Se orienta a esforzarse por pasar bajo la Mayoría a los efectos de producir una creación colectiva irreductible al estado de poder de la mayoría”²⁹.

26 SIBERTIN-BLANC, G (2010). “Deleuze y las minorías, ¿cuál ‘política’?” in: ZARKA, Y CH (2010). *Op. cit.*, p. 46.

27 LE BLANC, G (2010). *Op. cit.*, pp. 119-120.

28 DELEUZE, G & GUATTARI, F (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos, Valencia, p. 192.

29 LE BLANC, G. (2010). *Op. cit.*, p. 115.

Esto explica que la minoría compone condiciones nuevas del poder como acto creativo, y entonces ya no puede retornar lo mismo sino bajo la condición de la metamorfosis. Si antes decíamos que era el acontecimiento el elemento móvil entre el Estado y la política, ahora se puede observar que ese carácter de movilidad es lo que permite crear enunciaciones que definen el Estado de manera diferente. El devenir minoritario repite el enunciado Estado bajo el influjo de lo diferente, y así lo que aparece es el "hombre sin nombre"³⁰, la posibilidad práctica de ser perpetuamente otra cosa. Si la "política es antes que el ser"³¹, lo es en este profundo sentido de poseer la capacidad de crear formas de enunciación diferentes y transformar de esa manera los patrones normativos de una sociedad.

El devenir minoritario atraviesa la enunciación universal del Estado introduciendo en él nuevas metamorfosis, contaminando sus representaciones con otros flujos, con anomalías, y en tales circunstancias:

El uso minoritario de una lengua se convierte en una verdadera matriz política, pues hace que aparezcan las posibilidades vitales de las creaciones colectivas. Lo minoritario y lo mayoritario son dos comportamientos de la vida, la vida bajo devenir que se opone a la vida bajo control, pero uno y otro no se encuentran en una posición de exterioridad, pues uno opera siempre como el límite del otro. La línea mayoritaria sólo se desarrolla en la medida en que un tratamiento minoritario logra alojarse en ella y la multiplica³².

Son así posibles las "creaciones colectivas", pues el devenir minoritario no es uno, sino que es del orden de lo colectivo y, más precisamente, de la multiplicidad. Un equívoco fundamental en las interpretaciones del pensamiento político de Deleuze es considerar que las minorías como creaciones colectivas responden a una lógica de potencias autónomas capaces de contrarrestar una forma múltiple del poder actual, de ese modo, se entiende a las "minorías" no como una cualidad de acción creativa, sino enumeradas en orden de cantidades y refractadas en la idea de "multitud"³³. Lejos de eso, en Deleuze están presentes las formas de un pensamiento que se involucra con la capacidad productivo-enunciativa del poder. Por esto es que debe pensarse en la filosofía deleuzeana una crítica del poder del Estado capitalista, bajo la forma de efectuar como posible la potencia de enunciar otro-Estado. Una posibilidad de enunciación semejante concierne a pensar el devenir del Estado precisamente en las condiciones de las crisis del capitalismo actual. No se trata sencillamente de estar contra el Estado, sino de crear las formas de decirlo de otro modo. Enunciar otro-Estado es la tarea política más necesaria y urgente de los tiempos presentes, en tanto expresa el requerimiento de producir sentidos y obliga a pensar la multiplicidad del Estado.

30 DELEUZE, G (2002). *Op. cit.*, p. 148.

31 DELEUZE, G & GUATTARI, F (2002). *Op. cit.*, p. 207: "Pues, antes que el ser, está la política. La práctica no es posterior al establecimiento de los términos y de sus relaciones, sino que participa activamente en el trazado de las líneas, afronta los mismos peligros y las mismas variaciones que ellas".

32 LE BLANC, G. (2010). *Op. cit.*, p. 112.

33 Ver Nota 16.

5. MULTIPLICIDAD: SERIES DE ENUNCIACIÓN DE OTRO-ESTADO

Las enunciaciones son prácticas y, en tanto tales, expresan sentidos que se articulan en series. ¿De qué modo una enunciación es definida como una práctica? En ese problema se concentra la singularidad del devenir minoritario, puesto que si lo que se evidencia es la crítica de la forma universal Estado, es decir, la crítica de su Representación, se encuentra el punto en que la expresión se sitúa en el campo de enunciaciones que ya no articulan binariamente la relación Significante-significado, sino que no cesan de decir la línea de fuga. En otras palabras, las enunciaciones no componen el territorio de significados que incluso pueden variar si se modifica el agente o el elemento representado, sino que son sin-territorio, lo que equivale a decir que su condición es la metamorfosis, la línea de fuga, el perpetuo cambio.

De esta manera, el sentido no es únicamente móvil y transfigurable, es, por sobre todas las cosas, una práctica. No se trata de la enunciación de una diferencia, sino de la fuerza de una diferencia que es intrínseca al enunciado, lo cual “abre a la diferencia la posibilidad de su concepto propio, en lugar de mantenerla bajo el dominio de un concepto en general planteado ya como idéntico”³⁴.

Con estas condiciones, la enunciación de otro-Estado es una práctica de in-articulación de sentidos sobre la disposición del enunciado universal. Se propone crear los sentidos que articularán otros enunciados sobre el Estado, que es también crear las condiciones de otra política. Por esto mismo es una in-articulación: no se trata de articular sentidos opuestos al enunciado universal y contraponerlos sin salirnos, por eso mismo, de la estructura de la Representación, por el contrario, la producción de sentidos tiende a que estos se articulen sobre el enunciado universal Estado y lo hagan devenir otro, un otro que no puede, a su vez, más que retornar como distinto. Es repetir el Estado en la práctica política de su diferencia intrínseca.

Por eso, en párrafos anteriores introducíamos la idea de creación, tal como Deleuze la encuentra genéticamente en Nietzsche, pues esa creación enunciativa que desgaja la representación tiene su ejercicio conceptual en la noción nietzscheana del “eterno retorno”. Deleuze dice:

El eterno retorno no hace volver “lo mismo”, pero el volver constituye el único Mismo de lo que deviene. Retornar es el devenir-idéntico del devenir mismo. Retornar es pues la única identidad, pero la identidad como potencia segunda, la identidad de la diferencia, lo idéntico que se dice de lo diferente, que gira en torno de lo diferente. Semejante identidad, producida por la diferencia, es determinada como “repetición”. Además, la repetición en el eterno retorno consiste en pensar lo mismo a partir de lo diferente³⁵.

Aparece, entonces, con estas líneas de derivas conceptuales el carácter y la evidencia de la Multiplicidad. Aquello que retorna –podemos decir con Nietzsche–, pero que en verdad es aquello que deviene, por condición y definición es múltiple. De este modo, si antes decíamos que el poder es creación y, al tiempo, los devenires minoritarios como creaciones colectivas irrumpen en la representación del poder para transfigurarlos en una política activa, haciendo del Estado un acontecimiento, ahora se entiende que esos devenires minoritarios son prácticas enunciativas que efectúan la circulación permanente del sentido y materializan una multiplicidad de enunciaciones de otro-Estado. Pero también debe quedar claro que si hablamos de circulación perpetua del sentido y, con ello, de multiplicidad, no

34 DELEUZE, G. (2002). *Op. cit.*, p. 79.

35 *Ibidem*.

pretendemos exponer la idea que indica que es posible pensar varios y distintos enunciados sobre el Estado y que, dentro de una disposición de luchas, alguno de ellos completará el sentido³⁶. Contrariamente y siguiendo la enseñanza del pensamiento deleuzeano, suscribimos la idea de que lo “uno ya es múltiple”, comprendiéndose, así, que enunciar otro-Estado es producir constantemente sentidos diferentes sobre el desplazamiento de la propia práctica enunciativa. Por eso:

(...) la multiplicidad no debe designar una combinación de lo múltiple y lo uno, sino, por el contrario, una organización propia de lo múltiple como tal, que de ningún modo tiene necesidad de la unidad para formar un sistema. (...) Sólo existe la variedad de la multiplicidad, es decir, la diferencia, en vez de la enorme oposición de lo uno y de lo múltiple³⁷.

La cuestión se establece en ir más allá de la relación dicotómica entre lo Uno y lo múltiple, lo que es también hacer de la multiplicidad el sustantivo. Como sugería Deleuze: “La multiplicidad sustantiva, la multiplicidad sustantiva es el verdadero desmoronamiento de todo lo que es Uno. E igualmente de todo lo que es múltiple, porque múltiple ya no puede servir de adjetivo”³⁸.

Se desprende que enunciar otro-Estado expresa producir el sentido que deviene infinita e ilimitadamente entre sus series. Es disuelta la lógica Representante-representado, porque lo que emerge es el despliegue múltiple de sus expresiones, el desplazamiento por *entre* las series. Considerada la enunciación una práctica, los sentidos producidos recorren un circuito serial que establece conexiones entre los enunciados, y precisamente en ese devenir los enunciados no cesan de transfigurarse en el traspaso de una serie a la otra.

Cuando Gilles Deleuze expuso teóricamente esto, tanto en *Lógica del sentido* como en *Diferencia y repetición*, remitió tal proceso de serialización a una conexión entre series comunicadas por una “instancia paradójica” indicadora del desequilibrio entre las series (en la explicación del autor, la Significante y la significada). Tal desequilibrio posibilitaba el desplazamiento y el devenir incesante entre las series. Luego asumía en esa paradoja un elemento móvil intersticial que no era otra cosa que el sentido o el acontecimiento. De esa manera, el sentido es multiplicidad porque no puede hacer más que transfigurarse como otro en su propio desplazamiento o devenir³⁹.

Ese esquema teórico es condición del planteo político que asume Deleuze para pensar el Estado y que nos permite a nosotros dar cuenta de una relación entre Estado y política en las condiciones presentes del capitalismo. Enunciar otro-Estado es atender a las producciones de sentido y a los desplazamientos de éste que inscriben prácticas activas no contra el Estado, sino sobre la expresividad de sus formas enunciativas. El Estado es una multiplicidad, y no bajo el simplismo analítico de que hay muchos o de que el poder global no tiene inscripción local, más claramente la multiplici-

36 Admitir un principio y resolución semejante, significaría reconstruir por otros medios la axiomática del capitalismo, pues estaríamos exponiendo una nueva instancia de re-territorialización. Por esto es imprescindible entender el sentido como una práctica y la multiplicidad como lo que carece de número y nominación, pues enunciar otro-Estado es hacerlo devenir diferente a su propia relación de sentido y no imponerle un sentido opuesto que nos devuelva una dialéctica que obtura la *praxis* en su suprema pretensión de una síntesis conceptual.

37 DELEUZE, G (2002). *Op. cit.*, p. 277.

38 DELEUZE, G (2013). *Op. cit.*, p. 108.

39 El mismo procedimiento teórico es explicado en DIPAOLA, E & YABKOWSKI, N (2008). *En tu ardor y en tu frío. Arte y política en Theodor Adorno y Gilles Deleuze*. Paidós, Buenos Aires, p. 109, donde se define: “El pensamiento afirmativo de la divergencia y de la multiplicidad tiene como instrumento la disyunción. Se trata de un pensamiento que opone multiplicidad a unidad, heterogeneidad y dispersión a homogenización y totalización unificadoras”.

dad del Estado está dada en el efecto de que para su inscripción política e inmanente requiere enunciarse incesantemente. Y eso permite pensar que la enunciación de otro-Estado pasa, precisamente, por aquello que antes definíamos acerca de articular una lengua menor sobre la lengua mayor. La potencia política de la transformación del Estado es el balbuceo, el devenir insistente de sus singularidades, la producción de un exceso en su propio enunciado, el sentido:

Basta con que nos disipemos un poco, con que sepamos permanecer en la superficie, con que tensemos nuestra piel como un tambor, para que comience la gran política. Una casilla vacía que no es ni para el hombre ni para Dios; singularidades que no pertenecen ni a lo general ni a lo individual, ni personales ni universales; todo ello atravesando por circulaciones, ecos, acontecimientos que producen más sentido y libertad, efectividades que el hombre nunca había soñado, ni Dios concebido. Hacer circular la casilla vacía, y hacer hablar a las singularidades pre-individuales y no personales, en una palabra, producir el sentido, ésta es la tarea de hoy⁴⁰.

En definitiva, la cuestión es hacer del Estado una práctica política, porque eso es una producción enunciativa, hacer devenir el sentido como una voluntad de transformación. En otras palabras, crear el Estado; tarea política que solo puede inscribirse por fuera de la relación Representante-representado, que es sin territorio, que promueve en el Estado una línea de fuga, una distancia entre las series, una enunciación diferente.

Desde aquella conjunción Estado y política que atribuía una dimensión del poder como actividad creativa, es posible abordar las producciones de sentidos sobre la enunciación-Estado. Sobre esa misma corriente circulan –se repiten– otras formas de devenir, una insistencia que no está de un lado o del otro, sino que es siempre *a la vez*: la enunciación de otro-Estado, que es, por condición y definición, multiplicidad.

6. CONCLUSIÓN

La matriz de inscripción del Estado como una multiplicidad, y siempre en atención a una reactualización de los problemas de una ontología política deleuzeana, obliga a remitir aquella conceptualización de lo múltiple a la idea de “univocidad”. Cuando Deleuze asume ese principio ontológico del “ser unívoco” procede, justamente, a una desterritorialización conceptual, pues a partir de ello, el ser –y la subjetividad plena– ya no podrá ser situado en un orden representativo fundamental o global. El ser se inscribe como multiplicidad, es inmanente y, por sobre todo, es un devenir inmanente⁴¹. El ser unívoco expresa un único sentido de enunciación del ser, pero que es en sí mismo un despliegue y desplazamientos de sentidos. El ser unívoco se dice en un único sentido de todas sus diferencias, o también, afirmar el ser es devenir: “El Ser se dice en un único y mismo sentido de todo aquello de lo cual se dice, pero aquello de lo cual se dice difiere: se dice de la diferencia misma”⁴². Por eso mismo, la multiplicidad debe ser entendida como un proceso y nunca en orden a una combinatoria⁴³.

40 DELEUZE, G (1989). *Op. cit.*, p. 91.

41 GASTALDI, JL (2010). “La política antes que el ser. Deleuze, ontología y política”, in: ZARKA, Y CH (2010). *Op. cit.*, p. 79, afirma: “el pensamiento de Deleuze inscribe la política en el ser y de ese modo *hace del ser, en tanto tal, una apuesta política*” (cursiva en original).

42 DELEUZE, G (2002). *Op. cit.*, p. 72.

43 Ello es algo sobre lo que se insiste en: DELEUZE, G (2013). *Op. cit.*

En síntesis, si como bien dice Gilles Deleuze, “pensar es crear”, y si en la inmanencia de ese pensamiento se vuelve posible crear las condiciones para desarrollar y explicar una ontología política del Acontecimiento en este autor, que abrigue al tiempo un pensamiento sobre el Estado y sus relaciones en las condiciones del capitalismo contemporáneo, es únicamente planteando un juego de expresión entre Estado y minoría, entre Estado y devenir. La crítica política del Estado en las condiciones actuales no puede prescindir de una práctica de lenguaje que en este caso específico es una práctica de enunciación. ¿Cómo enunciar otro-Estado? Produciendo las interferencias en su condición de Estado universal, esto quiere decir, que el Estado en el capitalismo requiere del poder, pero además necesita de éste como una actividad. Por eso, desde el momento que la cualidad del poder es hacer y, singularmente, crear, están dadas las condiciones para interferir en ese crear y producir un decir diferente. Realizando una analogía con la proposición ontológica fundamental de la obra de Deleuze, diremos: *El Estado se enuncia de una nica manera, pero aquello de lo cual se enuncia difiere.*



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA – AÑO 19. N° 66 (JULIO-SEPTIEMBRE, 2014) PP. 137 - 152

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL

ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Hacia una ontología política del Estado

Toward a political ontology of the State

Emmanuel BISET

CIECS-CONICET y UNC, Argentina.

RESUMEN

El presente artículo tiene como objetivo presentar algunos de los aportes que efectúa una perspectiva ontológica política para pensar el Estado. Para ello, en primer lugar, presenta lo que se ha denominado el "giro ontológico" del pensamiento de izquierda. En segundo lugar, analiza algunas de las críticas a las que ha sido sometido, respondiendo a las mismas. Por último, se muestran ciertos alcances de esta perspectiva para pensar el Estado. En resumidas cuentas, se trata de presentar un modo posible de entender el aporte del posfundacionalismo para abordar el Estado.

Palabras clave: Posfundacionalismo, Estado, ontología, política.

ABSTRACT

The aim of this article is to introduce some of the contributions of a politico-ontological perspective in order to think the State. In order to achieve this, in the first place it introduces what has been called the "ontological turn" of the left-wing thought. Secondly, it examines some of the criticisms it has received, with responses to these critiques. Finally, it shows some significant implications of this perspective in order to think the State. All in all, it is trying to introduce a possible way of comprehending the contribution of postfoundationalism in order to consider the State.

Keywords: Post-foundationalism, State, ontology, politics.

1. INTRODUCCIÓN

Una de las cuestiones que no deja de acosar el pensamiento político de las últimas décadas es la posibilidad de definir aquello que se nombra con el término izquierda. La pregunta es si es posible encontrar una definición en la que se reconozca, entonces, la “orientación” de un pensamiento. Lo que supone ante todo una sobredeterminación política del pensamiento, es decir, la necesidad a priori de definir a partir de su orientación sus propias condiciones de legitimidad. Esto es algo reciente en la historia del pensamiento, pues si bien uno puede reconocer las diversas apuestas que conlleva un pensamiento u otro, lo que surge es la necesidad de la inscripción en un campo político como condición misma del pensamiento. No quisiera entrar aquí en las disquisiciones en torno al quiebre histórico que produce tal desplazamiento, sin embargo sólo dos indicios relevantes: por un lado, como supo mostrar Koselleck un índice relevante para atender es la determinación del pensamiento como crítica tal como surge en el idealismo alemán¹; por el otro, si esa definición de crítica encuentra su fundamento en la tradición ilustrada que opone verdad y poder, se producirá una politización de la misma a lo largo del siglo XIX con el surgimiento de las grandes posturas ideológicas (liberalismo, socialismo, conservadurismo).

De modo que lo que interesa aquí es ese particular pliegue que se efectúa, entiendo, en el siglo XIX que articula crítica e izquierda, esto es, el modo en que una definición de pensamiento surgida de la tradición liberal (la crítica como limitación, basada en la autonomía de la razón, de los excesos del poder) es apropiada por la tradición de izquierda poniendo en cuestión esa misma división entre verdad y poder desde la politización de la crítica. En este sentido, el pensamiento ya no debe sólo tener una orientación, sino una tarea específica: socavar un estado de cosas considerado injusto. En este marco, uno de los primeros desafíos del pensamiento de izquierda, en su gestación, se dirige a la posibilidad de exceder un modo de configurar la crítica desde la tradición liberal. Dicho de otro modo, se trata de la posibilidad de efectuar una crítica sin la necesidad de ubicarse en una exterioridad veritativa incontaminada de relaciones de poder. La posibilidad de una crítica inmanente a un estado de cosas determinado será el gran esfuerzo que tendrá que dar en sus albores un pensamiento de izquierda.

Este primer paso no dejará de marcar la historia del pensamiento de izquierda: la necesidad recurrente de redefinirse constantemente. La crítica no puede ser concebida sino como auto-crítica, y así por la revisión constante de los presupuestos incuestionados de un modo de pensamiento. Esta revisión constante se encuentra inscrita siempre en un estado de cosas dado, que no conlleva solo un diagnóstico sobre la situación política, sino un análisis del estado del saber. Sin detenernos en las complejas discusiones en torno a la crítica a lo largo del siglo XX, sólo quisiera indicar que en las postrimerías del mismo se enfrenta al desafío radical de su propia existencia. Y esto debido, por lo menos, a dos razones: de un lado, a razones políticas, pues la evidencia de los resultados de los gobiernos comunistas supondrá una crisis radical de la deseabilidad y potencialidad de la misma izquierda como orientación de un modo de pensar; por el otro, porque ciertas transformaciones teóricas han socavado los supuestos ontológicos y epistémicos que posibilitaban lo que se entiende por crítica.

1 La referencia ineludible sigue siendo KOSELLECK, R (2007). *Crítica y crisis*. Trotta. Madrid.

En este marco, me interesa detenerme en un modo reciente de definir el pensamiento de izquierda y ello desde los dos desafíos señalados precedentemente: con un ojo en la actualidad política y con el otro en las transformaciones teóricas contemporáneas. Me estoy refiriendo a lo que algunos han denominado el “giro ontológico” en el pensamiento de izquierda. Atender a este giro, entonces, me permitirá pensar no sólo algunos de los desafíos teóricos a los que se enfrenta un pensamiento de izquierda, sino abordar algunos de los desafíos políticos que en la actualidad requieren un pensamiento riguroso. Con esto último me estoy refiriendo explícitamente a las transformaciones políticas ocurridas en Latinoamérica en la primera década del siglo XXI, que han rehabilitado el debate en torno al rol del Estado en un pensamiento y en una política de izquierda.

El objetivo que me planteo es discutir algunos de los alcances del giro ontológico del pensamiento de izquierda a la luz de las transformaciones políticas latinoamericanas. Aclarando, por cierto, que uso el término Latinoamérica de un modo vago sin atender a la diversidad de procesos políticos inscriptos bajo ese nombre, sólo indicando con este nombre aquellos gobiernos de signo progresista que han redefinido lo que se puede entender como la matriz neoliberal. Sin embargo, aquí no me propongo realizar un análisis de este proceso político, sino a modo de espejo atender a los desafíos que plantea al pensamiento político. Para ello, en primer lugar, expondré lo que considero son las características generales del giro ontológico para, en segundo lugar, abocarme a mostrar algunas de las dificultades que acarrea y, por último, analizaré la posibilidad de abordar desde una ontología crítica el problema del Estado.

2. EL GIRO ONTOLÓGICO

La noción de “giro” ha sido utilizada contemporáneamente para definir cambios teóricos que configurarían el horizonte de nuevas épocas. Quizá todavía no se ha pensado lo suficiente lo que conlleva la noción de “giro”, sus implicancias y supuestos, para circunscribir etapas en la obra de un autor, de una tradición, de una época. Giro lingüístico, giro espacial, giro político, y así se podrían seguir enumerando lo que serían nuevas etapas. Me gustaría comenzar señalando dos cosas: de una parte, que la noción de giro es deudora de cierto modo de comprender la noción de contexto como posibilidad de marcar la configuración general de una época específica; de otra parte, que el uso y abuso de esta noción también se entiende dentro de un horizonte teórico e institucional que requiere novedad todo el tiempo, que necesita producir “giros” para poder subsistir².

Partiendo de estas reservas, para circunscribir lo que se entiende por “giro ontológico” voy a partir de algunas publicaciones recientes que anudan de modo particular el término ontología con el término política. Lo que supone, al mismo tiempo, un modo de definir el pensamiento político de izquierda y la lectura de una cierta tradición contemporánea. Me voy a detener en dos libros *A leftist ontology*³ compilado por Carsten Strathausen y *Post-foundational Political Thought*⁴ de Oliver Marchart. En ambos textos, si bien atendiendo a la diversidad conflictiva que contiene el primero, se propone una cierta aproximación a la ontología desde el pensamiento político de izquierda.

2 Posiblemente sea necesario pensar si la noción de giro no es deudora del ansia de novedad o innovación de cierto modernismo estético.

3 STRATHAUSEN, C (2009). *A Leftist Ontology: Beyond Relativism and Identity Politics*. University of Minnesota Press, Minneapolis, p. 304.

4 MARCHART, O (2007). *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh, Edinburgh University Press.

Resulta complejo, por la misma diversidad de autores, circunscribir una única posición respecto a esa articulación. Sin embargo, para comenzar, me gustaría indicar que se trata de un acercamiento a la ontología que asume el desafío de pensar en el marco de una tradición que cuestiona profundamente los modos tradicionales de definir aquello que se entiende por pensamiento y por izquierda. En términos específicos, la primera indicación relevante es que se parte, aun cuando en algunos casos no es explícito, de la diferencia entre ontología y metafísica. Esta diferencia da cuenta de lo que entiendo parece ser el marco general en el cual se inscribe la propuesta: la ontología como índice de un cuestionamiento a los modos clásicos o modernos de la metafísica. Dicho de otro modo, el mismo uso del término ontología conlleva un profundo cuestionamiento de la metafísica.

Esta indicación general permite avanzar señalando que se trata de una aproximación a los desafíos que el pensamiento de Martín Heidegger supone, ante todo por su señalamiento de la necesidad de una “destrucción” de la tradición metafísica. Destrucción que abre a una definición de ontología ya no entendida como un discurso sobre el ser, sino como la recuperación de la pregunta por el *sentido del ser*, esto es, un pensamiento que cuestione y exceda el olvido de esta pregunta por la tradición. Este olvido, tal como aparece en lo que hoy se conoce como el Heidegger temprano, no puede ser entendido sino como los modos en que la pregunta por el ser se reduce a una cuestión óntica. Frente a ello, y a partir de un pensamiento de la diferencia ontológica, se abre la cuestión de cómo pensar el ser más allá de sus determinaciones tradicionales. En este marco, es central el modo en que Heidegger muestra que una y otra vez cuando se aborda el problema del ser se lo termina identificando con un ente superior que funciona como fundamento. Por ello, Heidegger somete a una revisión radical la noción de fundamento, mostrando que el ser de ningún modo puede funcionar como fundamento último (onto-teo-lógico).

En cierto sentido, entonces, se podría señalar que uno de los desafíos del pensamiento crítico contemporáneo es cómo afrontar el legado de Heidegger, en tanto muestra cómo los supuestos últimos de la izquierda no son sino los fundamentos de la metafísica occidental. Este desafío no es nuevo, y ya fue asumido por autores como Sartre o Adorno, pero adquiere en lo que se ha denominado “giro ontológico” nuevos contornos. Este contorno asume que la cuestión del ser ya no remite a un fundamento o absoluto, ni a una identidad, pues se trata de una ontología desubstancializada, anti-esencialista, posfundacional. En estos términos, el quiebre entre metafísica y ontología no es sino el cuestionamiento radical de las nociones de sustancia, esencia, fundamento y, así, de su función política. Con esto último, me refiero a un determinado vínculo entre pensamiento, ontología y política, es decir, a la ruptura con un modo de comprender la función de la filosofía que desde una doctrina general u ontología establece las normas que orientan la acción.

De hecho, Carsten Strathausen indica que tres premisas comparten una ontología de izquierda, siendo la primera el asumir el horizonte antifundacional de la ontología:

[...] se debe reconocer que la política actual (una vez más) ha llegado a un punto de distinción radical, y cualquier intento de examinar el espacio de lo político debe comenzar trazando los límites fundamentales en un nivel ontológico. Sin embargo, lo que está en juego no es cualquier ontología, sino una que se reconoce y piensa en su paradójico horizonte antifundacional⁵.

5 STRATHAUSEN, C (2009). *Op. cit.*, p. XXVI. Todas las citas extraídas de textos en otros idiomas son de traducción propia.

Para Strathausen, justamente lo que hace que una ontología sea de izquierda es la creencia compartida en la maleabilidad histórica del paradójico terreno ontológico. Antifundacional, en este contexto, se entiende en principio como la imposibilidad de la ontología como un fundamento último, una esencia estable, una sustancia definida. Agregando que es desde esta perspectiva que se comprende que no hay nada fijo o natural en un orden social, lo que posibilita cada vez su reinvencción.

La segunda premisa que indica Strathausen es que el giro ontológico se inscribe en lo que algunos denominan el "giro espacial" en el campo de las ciencias sociales y las humanidades. Esto significa que las preguntas sobre el espacio se vuelven imprescindibles combinando dos elementos: por una parte, cuestiones geográficas vinculadas a la transformación espacial originada por la globalización; por otra parte, la formulación en términos topológicos de la constitución paradójica del espacio: "¿Es posible concebir lo político como un modo de absorber o internalizar su exterior constitutivo? Responder «sí» a esta pregunta no implica denegar que siempre habrá un «ellos» (Mouffe, Rorty), un «vacío» (Badiou), o una «parte sin parte» (Rancière) que define el presente o nuestra situación actual. Pero son internos y no divisiones externas cuyo carácter contingente escapa al terreno pre-estructurado de la razón liberal, los valores conservadores, o el materialismo histórico. Hoy las fronteras están menos ordenadas y son más fluidas que lo que las tradiciones nos hicieron creer, y la tradicional distinción dentro/fuera parece mucho menos útil hoy que hace veinte años"⁶.

La última premisa es aquella que indica que el pensamiento, para una ontología de izquierda, se encuentra siempre encarnado, esto es, que interactúa activamente con el mundo (cuestionando aquellas visiones que postulan una representación pasiva entre pensamiento y mundo). Aún más, esta interacción es lo que define la filosofía política: "Ya sea en el ámbito de la política, la ciencia, o la cultura, el pensamiento siempre debe estar fundado en contextos sociales. Esto siempre importa. De otro modo, el pensamiento ya no sería adecuado a su nombre"⁷. De hecho, esta encarnación de la filosofía política es un modo de comprender el mismo conflicto entre filosofía y política (tal como es tematizado por Arendt por ejemplo), o la tensión entre creencias (subjetivas, históricas) y verdad (entendida como objetiva y sin tiempo). Este conflicto también se reproduce al interior mismo de las perspectivas inscriptas en una ontología de izquierda, donde la apuesta fundamental pasa por un modo de entender el conflicto. Donde el conflicto ni busca suprimirse, ni se lo aborda a partir de un diálogo razonable y neutral, puesto que se asume que los conflictos tienen un estatuto ontológico:

Por lo tanto, todo conflicto *dentro* del sistema inevitablemente se convierte en un conflicto *sobre* el sistema, poniendo en tela de juicio la validez histórica de los fundamentos normativos que lo constituyen. Lo que comúnmente se llama "ontología de lo político" deja de ser, por lo tanto, el terreno neutral en el cual las perspectivas de "izquierda", "centro", o "derecha" se encuentran y tratan de llegar a un acuerdo entre sí. Por el contrario, la lucha política es ontológica en el sentido de que construye la verdadera naturaleza de este terreno supuestamente neutral. No hay ontología política más allá de esta construcción. La política siempre se compromete —y trata de definir— los parámetros y las reglas del terreno sociopolítico donde diferentes creencias se encuentran entre sí. En este sentido, una ontología de izquierda reconoce que cada día la práctica política —y no sólo "lo político"— es definida por la lucha sobre la misma naturaleza de

6 *Ibid.*, p. XXVII.

7 *Ibid.*, p. XXIX.

nuestro mundo y sus líneas de comunicación, sobre quién posee el derecho y el poder para delimitar sus fronteras y hacer cumplir sus reglas⁸.

A partir de estas tres premisas, Strathausen indica que es necesario hacerse cargo del legado de Carl Schmitt, ante todo porque se encuentran en él un doble movimiento: por un lado, un concepto de lo político y, por el otro, introduce allí el momento irreducible de la decisión. Ambas dimensiones, a la vez, son pensadas desde una topología que define las fronteras entre adentro y afuera a partir de la lucha entre amigos y enemigos. Es el reconocimiento del estatuto ontológico del conflicto, como aquello que define lo político, lo que vuelve el legado de Schmitt irreducible. Un conflicto que muestra que toda decisión para ser política siempre traza el límite entre amigos y enemigos. Se trata entonces de asumir este legado pero ir más allá de él, es decir, pensar las fronteras entre lo interior y lo exterior más allá de Schmitt.

Las referencias a los legados de Heidegger y Schmitt son índices importantes para situar dos aspectos que me interesa particularmente desarrollar. En primer lugar, como indicaba anteriormente, el giro ontológico no da cuenta de una perspectiva que reconstruya los supuestos últimos de uno u otro pensamiento político, sino que trata de asumir en qué medida una ontología puede ser de izquierda. Se abre en esta dimensión dos aspectos fundamentales: de un lado, la pregunta por la relevancia, en tanto enfoque, de la ontología para el pensamiento político; de otro lado, la posibilidad de calificarlo como de izquierda. Respecto de la primera cuestión, la que puede referirse como la "utilidad" de la ontología para la política la respuesta se encuentra en un modo particular de comprender la relación filosofía-política, que parte de la encarnación del pensamiento así como de la tensión inerradicable entre ambos aspectos (verdad y política). Sin embargo, estas respuestas no se entienden desde la elección de la ontología como un enfoque entre otros, sino que desde que se asumen ciertas transformaciones conceptuales contemporáneas se postula un vínculo irreducible entre ontología y política. Esto se entiende refiriendo a la segunda cuestión, esto es, lo que define a una ontología como de izquierda es su carácter anti-fundacionalista en términos de Strathausen.

Esta herencia heideggeriana adquiere particular claridad en el libro de Oliver Marchart, pues indica que lo que ha de denominar posfundacionalismo se inscribe en lo que retomando a Dominique Janicaud llama heideggerianismo de izquierda⁹. Donde vale destacar para comenzar el desplazamiento terminológico, pues para Marchart se trata de evitar el fundacionalismo como el antifundacionalismo: "[...] lo que llegó a denominarse posfundacionalismo no debería confundirse con antifundacionalismo. Lo que distingue el primero del segundo es que no supone la ausencia de *cualquier* fundamento; lo que sí supone es la ausencia de *un* fundamento *último*, dado que solamente sobre la base de esa ausencia los fundamentos (en plural) son posibles"¹⁰. Se trata entonces, como afirma un famoso texto de Judith Butler, no de la falta de fundamentos sino de su carácter contingente¹¹. La herencia de Heidegger, para Marchart, se encuentra en este desplazamiento de la noción de fundamento. Ahora bien, si se afirma no la ausencia de fundamentos, sino su contingencia, la estabilización o institución de un fundamento no se produce sino mediante un proceso político. Se trata de lo político como instancia de institución de fundamentos precarios o parciales. Es este debilitamiento de la noción de fundamento lo que vuelve a la ontología eminentemente política:

8 *Ibid.*, p. XXVI.

9 JANICAUD, D (2001). *Heidegger en France*. Bibliothèque Albin Michel, Paris.

10 MARCHART, O (2009). *El pensamiento político posfundacional*. FCE, Buenos Aires, p. 29.

11 BUTLER, J (2001). "Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del «postmodernismo»", *La ventana*, n° 31.

Sólo en raras ocasiones se comprende que un enfoque posfundacional de los problemas filosóficos acarrea consecuencias radicales, pues únicamente *lo político* puede intervenir como suplemento del fundamento ausente. Y ello implica que cualquier ontología (posfundacional) –cualquier *hauntologie*– será necesariamente una ontología *política*, la cual ya no puede ser subordinada al estatus de una región de la indagación filosófica¹².

De modo que desde esta perspectiva, el posfundacionalismo afirma la naturaleza política del ser en tanto que ser, y así se comprende la necesidad de reivindicar el uso del término ontología. Sin embargo, en este caso, la apuesta pasa por mostrar el carácter irreductiblemente político de la ontología y no su definición desde la izquierda. En todo caso, existe una aproximación en Marchart de la ontología política respecto de una democracia radical, pero la misma no es caracterizada o adjetivada por la categoría de izquierda.

En segundo lugar, la herencia schmittiana se encuentra en la estrategia conceptual que inaugura en *El concepto de lo político* al diferenciar justamente un concepto de lo político de sus realizaciones institucionales particulares. Esta distinción años más tarde comenzará a ser tematizada por el pensamiento francés como la diferencia entre lo político y la política. Para sistematizar esta diferencia, Marchart indica que puede ser comprendida a la luz de la diferencia ontológica heideggeriana (en sus términos, la diferencia política “refleja” la diferencia ontológica). De hecho, la diferencia conceptual entre lo político y la política es un índice del fundamento ausente de la sociedad. Lo político refiere al momento instituyente de la sociedad, se trata del fundamento suplementario de la dimensión infundable de la sociedad. O, en otros términos, debido que no existe un fundamento *último* de la sociedad, se dan procesos de fundación precarios. La política es la actualización de ese fundamento en ciertas formas de acción, en el subsistema político, etc.

Esta diferencia resulta central, y la ponemos bajo la herencia de Schmitt, en tanto divide el concepto de política entre la dimensión del fundamento ausente que siempre es suplementado por un fundamento contingente y la dimensión del sistema político o las acciones políticas. Todo el problema radica en cómo entender aquí la “diferencia”, es decir, cómo es posible tematizar la relación entre lo político y la política. Es allí donde la diferencia ontológica heideggeriana, para Marchart, ayuda en tanto permite mostrar que la distinción sólo es posible como resultado de su propia diferencia, esto es, lo político como ausencia de fundamento aparece en la política como subsistema social. O mejor, el “momento político” es aquel en el cual en cualquier dimensión social se enfrenta la radical ausencia de fundamentos y su fijación precaria¹³.

3. ONTOLOGÍA Y POLÍTICA

Desde los desarrollos de Strathausen y Marchart es posible indicar que se trata de una rehabilitación de la ontología para cierto pensamiento de izquierda. En este sentido se asume la crítica a la metafísica que conlleva la noción de ontología en dos momentos: la destrucción heideggeriana y su herencia en el pensamiento francés de la década del 60. Ahora bien, entiendo que en este giro se juegan dos aspectos que, si bien íntimamente entrelazados, su desarrollo por separado puede habilitar cierta claridad. De un lado, homologando un viejo título se podría hablar de las ventajas y des-

12 MARCHART, O (2009). *Op. cit.*, p. 216.

13 Para una crítica de la diferencia política: BISET, E (2010) “Contra la diferencia política”. Revista *PENSAMENTO PLURAL*. Instituto de Sociología e Política (ISP). Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Año 4, n° 7.

ventajas de la ontología para la política; del otro, de la posibilidad de calificar esa ventaja o desventaja como pensamiento de izquierda.

Para responder a ambas cuestiones, me parece importante retomar algunas de las objeciones a las que ha sido sometido el “giro ontológico” del pensamiento de izquierda atendiendo a las dos dimensiones indicadas. Para ello, voy a partir de algunos de los argumentos dados por Bruno Bosteels en *The Actuality of Communism* (2010)¹⁴, pues entiendo que sistematiza, de cierto modo, ambas cuestiones. En primer lugar, tal como fue señalado, la utilidad de esta perspectiva se basa en un modo particular de comprender lo que se entiende por pensamiento político, y así por un vínculo específico entre filosofía y política. Tal como fue presentado, para Strathausen una de las premisas del giro ontológico se encuentra en señalar que siempre la filosofía se encuentra encarnada, inscrita, en el marco de ciertas prácticas políticas, para Marchart este vínculo se da en el modo en que la filosofía política se redefine como ontología política.

Bosteels indica que estas perspectivas, aquellas que parten del giro ontológico, pueden ser inscriptas en lo que denomina una “izquierda especulativa”: “Lo especulativo de esta izquierda no es el simple hecho de estar fuera de contacto con la realidad al estilo del idealismo antiguo, sino el modo en que los acontecimientos políticos actuales y sus filiaciones históricas, aun cuando supuestamente son tenidos en cuenta, en realidad desaparecen y son reemplazados por operadores teóricos que siguen siendo competencia exclusiva del filósofo marxista como amo y señor de la verdad”¹⁵. Desde esta perspectiva la izquierda especulativa es aquella que oblitera la necesidad de la “mediación” respecto de la política en la cual se inserta, postulando una pureza que pretende cada vez realizar una tabula rasa absoluta del estado actual de cosas. Con ello se cae en una especie de filosofismo que acarrea dos problemas: por una parte, termina postulando una noción de comunismo como principio regulativo, si bien deconstruido, que nunca puede realizarse, una especie de horizonte que nunca termina de actualizarse, y así se ubica en un futuro o porvenir inactual; por la otra, esa ausencia de mediación con un presente dado, vuelve imposible pensar de qué modo se articula pensamiento y política:

[...] la ontología actualmente, de una manera casi uniforme tiende a ser calificada como espectral, no idéntica, y posfundacional. Se trata de llegar a un acuerdo con seres no presentes, sino con espectros y fantasmas, no con entidades o cosas, sino con acontecimientos –ya sea con acontecimientos en plural o, en cambio, con el acontecimiento singular de la presentación del ser como tal, que nunca debe ser confundido con un presente dado, sea pasado o futuro. En consecuencia, no puede haber una política determinada, ni siquiera una democrática o democrática radical, para no hablar de comunismo, que simplemente sea una derivación de la ontología como campo desubstancializado de investigación sobre el ser y/como acontecimiento –a pesar de que la mayoría de los comentaristas se apresuran a señalar que la democracia, sea como democracia directa, democracia radical o democracia por venir, más allá de sus formas

14 BOSTEELS, B (2011). *The actuality of communism*, Verso, London, New York. Libro que debe ser ubicado en una constelación de textos donde se da una rehabilitación del debate sobre el comunismo, para citar las referencias obligadas: ZIZEK, S & DOUZINAS C (Eds.) (2010). *The Idea of Communism*. Verso, London. AA.VV (2009). *ContreTemps: Revue de critique communiste*. Winter, nº. 4, 12. AA. VV (2010). *Actuel Marx* 48, *Communisme?* Editado por Jacques Bidet.

15 BOSTEELS, B (2011). *Op. cit.*, p. 25. En un sentido similar, Jodi Dean en su libro *The horizon communist* critica lo que denomina una “izquierda melancólica”: “Esta izquierda ha sustituido los compromisos emancipatorios, las luchas igualitarias de los trabajadores contra el capitalismo –compromisos que nunca fueron completamente ortodoxos, sino siempre rupturistas, conflictivos y antagonistas– con la incesante actividad (como la manía en Freud asociada con la melancolía) y así pasan a satisfacerse a sí mismo con el criticismo y la interpretación, los pequeños proyectos y las acciones locales, las cuestiones particulares y las victorias legislativas, el arte, la tecnología, los procedimientos y los procesos”. DEAN, J (2012). *The horizon communist*. Verso. London, New York, p. 174.

históricas, sería la única forma político o régimen de poder posible en un horizonte ontológico en la era de la clausura de la metafísica¹⁶.

De modo que el primer problema que señala Bosteels es, justamente, que la deconstrucción de la metafísica supuesta en el término ontología desactiva un modo de comprender la ontología como una doctrina general que funda un modo de actuar. Ahora bien, esto produce una escisión entre pensamiento y política que no puede ser saldado, pues no existe ninguna mediación posible entre ser y pensamiento, o mejor entre modos de pensamiento y formas de actuar. Incluso, lo que definiría esta perspectiva es el señalamiento de un impasse o aporía que vuelve imposible cerrar o clausurar como una totalidad el discurso del ser en cuanto ser. Sin embargo, partiendo de este impasse resulta imposible derivar una política específica de un discurso del ser en cuanto ser, pues en tal caso se volvería a un esquema metafísico que postula una derivación o deducción de principios generales en modos de actuar. Si bien se parte desde el giro ontológico de un nuevo vínculo entre filosofía y política, en última instancia indica Bosteels sólo se puede marcar un abismo que separa ambas dimensiones, sin mediación alguna.

Esto conduce al segundo problema, esto es, a la posibilidad de calificar una determinada ontología como “de izquierda”. En este caso, ya el problema no es la mediación en general entre el discurso del ser en tanto que ser y la política, sino una orientación política específica, llamada de izquierda. Bosteels, no sólo indica que si lo que define a la ontología como de izquierda es su anti-fundacionalismo sería necesario postular la existencia del fundacionalismo como tal (esto es, sería necesario postular dos ontologías enfrentadas, lo que pone en cuestión la misma ontología posfundacional, pues existiría como posibilidad un mundo esencial, fundado, sustancial), sino que si hay algo que Marx habría enseñado, ya con su famoso sintagma “todo lo sólido se desvanece en el aire”, es que el capitalismo conlleva una socavamiento de todo fundamento, esencia o sustancia: “Pero si de hecho el capitalismo mismo revela que toda presencia es una mera apariencia que cubre la multiplicidad del azar, entonces esto significa que las categorías de una ontología posfundacional no sólo no son necesariamente de izquierda, sino que pueden llegar a ser meras descripciones o cómplices del actual statu quo”¹⁷. Aún más, se podría pensar la ontología posfundacional como, indica Bosteels, la ideología del capitalismo tardío. Bosteels termina preguntando, de modo retórico, si esto no lleva a cuestionar la pertinencia de la ontología para un pensamiento de izquierda. Postulando, como solución, la necesidad de reemplazar la ontología por una teoría del sujeto¹⁸.

16 BOSTEELS, B (2011). *Op. cit.*, p. 44. Como el mismo Bosteels señala lo que se entiende por ontología estaría sobreterminado por las herencias de Heidegger y Lacan. Esto mismo, les permite señalar a Mezzadra y Neilson que habría otras perspectivas que no entrarían en esta crítica: “Sin embargo, éste no es el único uso posible de ontología. Los dos nombres que se citan para criticar el «giro ontológico» en *The actuality of communism* (pp. 40-41) –Chantal Mouffe y Antonio Negri–, apuntan a comprensiones diferentes de la “ontología”. Bosteels es consciente de ello, por eso su crítica se centra más en la cadena «heideggeriano-lacanian» del pensamiento crítico contemporáneo que en lo que él llama la “ontología neo-spinozista o deleuzeana de la sustancia como pura immanencia”. MEZZADRA, S & NEILSON, B (2014) “Communism: what’s in a name? History and present”. *South Atlantic Quarterly*. Summer.

17 BOSTEELS, B (2011). *Op. cit.*, p. 63.

18 Desde la perspectiva desarrollada aquí, no se encuentra el antagonismo entre ontología y teoría del sujeto indicada por Bosteels. En todo caso, resta pensar en qué sentido si una teoría del sujeto resuelve el nexo entre pensamiento y acción no cae en aquello mismo criticado por Bosteels, esto es, una izquierda especulativa. Cf. MORERIAS, A (2014). “We Have Good Reasons for This (And They Keep Coming): Revolutionary Drive and Democratic Desire”, *The New Centennial Review*. Vol. 14, nº. 1, Spring.

Ante este desafío, me parece pertinente atender a las dos dimensiones del cuestionamiento, pero no para rehabilitar las perspectivas de Strathausen o Marchart, sino introduciendo un modo diferente de comprender la noción de ontología política que excede, a mi entender, tanto las posiciones presentadas como indicativas del giro ontológico como las objeciones de Bosteels. Para ello voy a retomar algunos aspectos desarrollados en un trabajo colectivo que dan cuenta de otro vínculo entre ontología y política¹⁹.

Desde la perspectiva desarrollada en estos escritos, la ventaja o desventaja de la ontología para la política sólo se comprende desde un cierto diagnóstico de situación. Un pensamiento, de cierto modo, es siempre una reacción a otros pensamientos. Por ello es necesario partir de la manera en que se desarrolla un vínculo entre pensamiento y política desde el “esquema de la representación”. Por ello entiendo una relación de exterioridad y subordinación. *Exterioridad* en tanto pensamiento, teoría o filosofía se entienden como una forma de saber que se dirige a un objeto externo denominado política. *Subordinación* porque o bien el pensamiento aplica su legalidad a la política buscando “fundar” una comunidad o bien sólo debe registrar los acontecimientos políticos. Se trata, a fin de cuenta, de cómo pensar un vínculo entre pensamiento y política que no suponga estas dos características.

El término ontología es un aporte en este sentido porque efectúa un importante desplazamiento respecto del privilegio de un enfoque epistemológico. Esto es, ya no se trata de establecer la legitimidad o especificidad de un tipo de saber, sino de un cierto modo de configurar el mundo. En este marco, el término ontología refiere una relación particular entre ser y lenguaje que puede ser entendida, desde una determinada lectura de Heidegger, como copertenencia. La noción de copertenencia permite pensar una relación que no es externa ni subordinada, pues no se trata de un discurso con su lógica particular que se refiere al ser, sino de entender el lenguaje como aquello que abre la cuestión del ser al mismo tiempo que la pregunta sobre el ser permite exceder una tematización del lenguaje como mera lengua, como sistema de signos. En este sentido, la noción de ontología posibilita ante todo una revisión de lo que se entiende por pensamiento, y es allí donde se encuentra su apuesta inicial. Con ello me refiero a que el pensamiento adquiere un rol *constituyente*, que no significa en absoluto un idealismo que restituye el privilegio de las ideas sobre la realidad. El pensamiento, ante todo en la *forma-pregunta*, en su formulación abre un mundo que no se encontraba previamente dado.

Por esto mismo, desde el modo en que propongo volver sobre la cuestión de la ontología, se trata no de acentuar en principio la ausencia o debilidad de los fundamentos, las esencias o la sustancia, sino de una reformulación radical de lo que se entiende por pensamiento. Desde esta reformulación, ya no se busca establecer cuáles son las condiciones que hacen legítimo a un campo de saber, sino mostrar cómo un pensamiento formula preguntas que abren un mundo singular, o mejor, constituyen un mundo. La constitución de un mundo conlleva, a su vez, dos movimientos inescindibles. De un lado, la pregunta abre un mundo justamente porque pregunta por su ser, y esto sólo es posible si en su misma formulación produce una diferencia entre lo dado y su ser, o entre ente y ser para retomar los términos heideggerianos. Lo que supone un profundo desplazamiento que indica que lo dado es sólo lo dado pero hay algo que lo excede. Esto es, sólo existe lo dado, el ente, y la pregunta abre *allí* una dimensión sobre su modo de ser. De otro lado, que un mundo no es sino un conjunto de significados sedimentados históricamente. En este caso, no se trata de una constitución, sino de una configuración, donde se da un ida y vuelta infinito entre sujeto y lenguaje, o mejor, el sujeto es a la vez configurado y configurante de un lenguaje, y así de un mundo.

19 BISET, E & FARRÁN, R (2009). *Ontologías políticas*. Imago Mundi, Buenos Aires. BISET, E (2013). “Ontología pregunta. Esbozo de una pregunta”. *Nombres. Revista de filosofía*, n°. 27.

Resta resolver, en este marco, el vínculo entre ontología y política que busca exceder el esquema de la representación. Lo que no se supone, como es el caso de Marchart, como necesario, sino que se traza de un modo contingente. Con ello, una ontología política siempre conlleva una serie de *mediaciones* con un mundo dado, y así con un modo particular de entender la política. De ningún modo se puede señalar que la ontología versa sobre primeros principios, o un discurso del ser en tanto que ser a distancia de lo dado. Esto supone una concepción de ontología pre-heideggeriana. Frente a ello una ontología, en su estatuto cuasi-trascendental, supone una *figura de pensamiento* (y esto es irreducible si no se pretende una relación *inmediata* con lo dado) que se asienta en lo dado mismo para preguntar por su modo de ser. Esto significa, a mi entender, un modo de pensar que, de un lado, le otorga al pensamiento un estatuto que excede la mera representación de lo existente, pues el pensamiento abre algo nuevo, pero, de otro lado, esto supone siempre una mediación con condiciones singulares de existencia, con el modo de configuración de un mundo determinado (o si se quiere con un conjunto de sentidos sedimentados históricamente). Se trata de la *contaminación diferencial* entre constitución y configuración. Que rompe, por cierto, el horizonte normativo que supone incluso la postulación de una teoría del sujeto que pueda ejercer la mediación entre pensamiento y acción.

Dicho esto, se entiende que se trata de una apuesta por un pensamiento que atienda a la política como los modos de constitución y configuración de un mundo. Donde no resulta necesario partir de una definición dada de política para encontrar su vínculo necesario con la ontología, sino mostrar que una pregunta sólo da lugar a pensar esos dos procesos en su inmersión en un mundo, en su contaminación con el mismo. Esto permite señalar, primero, que la calificación de político de un pensamiento se produce desde su contaminación con procesos políticos específicos, siempre múltiples, pero, segundo, que la misma posibilidad de apertura de un pensamiento conlleva una dimensión nominativa, es decir, calificar de políticas dimensiones del mundo antes excluidas.

Entiendo que esta perspectiva desplaza el acento, ya no se encuentra la fuerza de una reflexión ontológica en un socavamiento de la noción de fundamento, tal como aparece en Strathausen o Marchart, sino en la reformulación de una figura de pensamiento. Lo que permite pasar a la segunda cuestión, aquella dirigida a si una perspectiva ontológica puede ser calificada de izquierda o derecha. Claro que, más allá de la adjetivación, la cuestión pasa por si una perspectiva ontológica constituye una apuesta política, o quizá dónde se encuentra su politicidad efectiva. Ante todo, como fue señalado, se trata de evitar una perspectiva que piense la relación entre pensamiento y política como derivación o fundamentación. No se trata, en ningún caso, de derivar principios de acción, formas de ordenar lo común o disposiciones institucionales de postulados teóricos. Sin embargo, dado que no se trata de encontrar el principio fundamental o la definición a priori de lo que vuelve de izquierda a un pensamiento, sólo puede surgir tal calificación de la contaminación con prácticas políticas efectivas, esto es, que se califican de izquierda en una situación específica.

La politicidad de una perspectiva ontológica no se encuentra en la posibilidad de identificar de una vez y para siempre lo que se entiende por izquierda, sino en mostrar cómo determinadas figuras de pensamiento clausuran la posibilidad de una contaminación con prácticas políticas efectivas. Para decirlo de otro modo, tiene ante todo la función negativa de destituir dos modos habituales de entender la teoría o filosofía política: o bien como ideal regulativo u horizonte normativo que tiene preeminencia sobre la acción o bien como sucedánea de las prácticas políticas, como teorización de prácticas existentes. Para no ubicarse ni antes ni después, resulta necesario señalar que una ontología conlleva una deconstrucción de aquello que se entiende por "presente". La pregunta ontológica abre lo posible en lo dado, esto es, hace de lo existente algo que no coincide plenamente consigo mismo. Esta dislocación de lo dado no supone una orientación a priori de izquierda, sino que la precede, pues para que sean posibles prácticas políticas de izquierda o derecha se requiere, a priori, esa apertura (de lo contrario, un presente plenamente recon-

ciliado consigo, o idéntico a sí, conlleva la imposibilidad misma de cualquier práctica, o mejor, es la imposibilidad de la historia como tal). Este desfase de un presente que no coincide consigo mismo, abre lo posible e imposible de un momento determinado. Esto supone un doble movimiento, pues no sólo conlleva mostrar que el presente no es sino una multiplicidad conflictiva pensado desde una ontología de la posibilidad (y de la imposibilidad), sino que izquierda y derecha son modos singulares de ubicarse en esa multiplicidad. Para decirlo de otro modo, lo posible e imposible al referirse a una situación dada se encuentran atravesados por modos de posicionarse allí (sea de izquierda, derecha, centro, o según modos que exceden esta división reciente).

4. ONTOLOGÍA POLÍTICA DEL ESTADO

Las afirmaciones precedentes abren, entiendo, un campo fértil para indagar cómo se produce esta contaminación entre este modo particular de entender el posfundacionalismo y ciertos procesos políticos contemporáneos. Frente a lo que señala Bosteels respecto de una izquierda especulativa, entiendo que el modo de comprender la ontología desarrollado, siempre se encuentra contaminado por procesos políticos actuales. Mostrando que esa contaminación nunca es directa o puede ser meramente reflejada, ya que en tal caso existiría lo dado como algo constituido que puede ser reflejado como tal. Frente a ello, la no coincidencia de lo dado supone diferencias inmanentes o la diferencia de lo dado respecto de su modo ser.

Ahora bien, como he referido, desde una lectura de Schmitt en clave heideggeriana, se ha señalado que esto supone diferenciar lo político de la política. Donde lo político, en tanto dimensión ontológica, se ubica en la dimensión instituyente de lo social y donde la política da cuenta de modos de acción o del subsistema político. El problema, que entiendo marca una tradición de lectura que va de Fraser a Bosteels²⁰, es que esta distinción puede derivar en un *filosofismo* que considere que el pensamiento político sólo tiene como tarea deconstruir el orden conceptual moderno de comprender la política, esto es, abocarse a la determinación filosófica de la política (al concepto de lo político en términos schmittianos) despreciando los procesos políticos existentes, como mera cuestión óntica. Este problema se acentúa, entiendo, cuando bajo esta distinción se ubica de un lado la dimensión instituyente de la política y del otro la forma-Estado como el orden institucional propio de la modernidad. Siendo así, parecería que lo político permanece, siendo que la política adquiere diversas formas institucionales (la polis, el imperio, el Estado, etc.). Lo que supone, en cierto sentido, una diferencia entre una investigación esencial y una empírica.

Desde mi perspectiva, sobredeterminar una definición de ontología política desde la diferencia política conlleva una serie de problemas. En primer lugar, se termina reificando una postura clásica que distingue entre lo esencial y lo derivado, donde un pensamiento de la esencia de lo político podría prescindir de los procesos políticos particulares, las formas institucionales, los modos de actuar, etc. Lo que supone, a la vez, terminar obliterando la fertilidad de la misma diferencia ontológica tal como aparece en Heidegger, pues se hace de lo ontológico algo externo a lo óntico. Frente a ello, sólo quiero reiterar, que lo ontológico no surge sino de un modo singular de abordar lo óntico, y de ningún modo puede postularse como algo diferente o distante del mismo.

20 KAMBOUCHNER, D (1983). "De la condition la plus générale de la philosophie politique", in : LACQUE-LABARTHE, P & NANCY, J.L. (Comps.) (1983). *Le retrait du politique*. Paris, Galilée. FRASER, N (1993). "The French Derrideans, Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political?" in : MADISON, G (Ed.) (1993) *Working through Derrida*. Evanston, Northwestern University Press. CRITCHLEY, S (1992). *The Ethics of Deconstruction, Derrida and Lévinas*. Cambridge, Blackwell.

En segundo lugar, esto me permite indicar que no se trata de establecer una dicotomía simple entre el Estado como lo óntico y lo político como algo más esencial. Por el contrario, una perspectiva ontológico política busca pensar el Estado desde otro lugar, no reificándolo como un ente determinado. Se trata, en fin, de mostrar el modo en que el Estado puede ser pensado en su dimensión ontológica y no como algo dado, constituido, cerrado. Lo que significa que el Estado, si bien no como única institución, es uno de los lugares para comprender el cómo de la configuración del mundo moderno. Este desplazamiento resulta central puesto que en diversos planteos contemporáneos el Estado sólo se entiende como un ente solidificado, como una institución fija y estable.

En este marco, entonces, no se trata de construir una teoría del Estado o definir de un modo novedoso al mismo, sino de indicar la fertilidad que posibilita una perspectiva ontológico política. Dicho de otro modo, como primera cuestión, me interesa destacar las dimensiones de análisis que vuelven a este enfoque productivo. Quisiera precisar este aporte en dos aspectos²¹. Por una parte, abrir a la dimensión ontológica del Estado supone, no sólo atender a su dimensión instituyente, sino dislocar una concepción de Estado como entidad meramente represiva. El esfuerzo de un pensamiento tal se dirige a romper con la circularidad de poder-libertad que hace del Estado un todo caracterizado por la represión de subjetividades que lo exceden. De hecho un planteo recurrente es aquel según el cual el Estado surge para regular una exterioridad conflictiva o indómita. Posiblemente allí donde adquiere mayor radicalidad esta perspectiva, es en la noción de "deseo" como índice de la subjetividad moderna, desde el estatuto conflictivo al que conduce lo infinito del deseo en Hobbes hasta las máquinas deseantes deleuzeanas, el Estado para funcionar como orden, represión o captura. Frente a ello, se trata de mostrar el modo en que el Estado configura cierta subjetividad, o incluso, cómo configura un cierto modo de desear. Lo que lleva a indagar sobre cuál es la singularidad del modo de configuración estatal del mundo.

Esto me permite señalar, por otra parte, que el Estado se encuentra atravesado por un conjunto de fuerzas en disputa, tanto a nivel interno como externo. En este sentido, el Estado no es una totalidad con un sentido unívoco, de allí que la referencia implícita en su mismo nombre en singular, no es sino una ficción. Se trata ante todo de *destotalizar* el Estado como tal. Posiblemente la cuestión sea una y otra vez la nominación de un conjunto de procesos políticos bajo la rúbrica de "el" Estado. Sin embargo, no se trata sólo de negar esa supuesta unidad, sino mostrar su funcionamiento. En otros términos, indicar que la clásica definición del Estado por su monopolio del uso legítimo de la fuerza (definirlo desde la soberanía), no es sino una "ficción retórica" que se inscribe sobre una multiplicidad de fuerzas internas y externas que lo habitan. Quisiera denominar a esto un *efecto de soberanía* que resulta políticamente irreducible para pensar el Estado²².

21 Algunas indicaciones en un sentido cercano: MARTIN, J (2005). "The State and Sovereign Subjectivity", in: FINALLYSON, A & VALENTINE, J (2005). *Politics and post-structuralism*, Edinburgh, EUP.

22 Tomo la expresión "efecto de soberanía" de Jacques Derrida, si bien no con el mismo sentido que él: Sabemos que el efecto de soberanía –aun cuando sea negado, particionado, dividido–, no digo la soberanía misma, sino el efecto de soberanía, es políticamente irreducible". DERRIDA, J (2007). "Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté", in: *Cités*, n° 30, Paris.

Si se combinan estos dos elementos se puede mostrar cuál es el aporte singular de una perspectiva ontológica política para pensar el Estado, pues el carácter ontológico del mismo se entiende como el modo de configuración de un mundo singular, o si se quiere por la institución de determinadas formas de subjetividad. Esta singularidad no se entiende sino como el juego entre una multiplicidad de fuerzas que necesita para funcionar de un efecto de soberanía, es decir, si el Estado internamente se encuentra atravesado por una serie de fuerzas en disputa, lo que lo disuelve como unidad, y externamente se enfrenta a otros modos de configuración, una y otra vez resuelve esta discontinuidad por efecto de unidad. Se debe recurrir al Estado como unidad para autorizar, incluso, decisiones opuestas entre sí.

Lo que conduce a la segunda cuestión, esto es, a la pregunta por la apuesta política de una figura de pensamiento entendida como ontología política. Ante todo, la apuesta pasa por la desmitificación del Estado como un actor político con un sentido unívoco (la mayoría de las veces calificado desde su función represiva por la izquierda), para dar cuenta de los múltiples procesos incluso contradictorios que lo habitan. Esta apertura desde este abordaje, no conlleva un juicio a priori sobre las potencialidades emancipatorias del Estado. Pero sí da lugar a un pensamiento del presente contaminado de los procesos políticos actuales que, si bien señala el carácter irreductible del efecto de soberanía, muestra que funciona para la autorización de distintas fuerzas en choque entre sí, internas y externas, que permitirá pensar distintos modos de orientación del Estado. En otros términos, que no se trata de juzgar a priori ese efecto de soberanía, sino de mostrar que como tal se sobreimprime a una configuración particular de fuerzas. Es esta configuración particular de fuerzas lo que interesa pensar, esto es, en las disputas internas y externas del Estado.

Estas indicaciones me permiten señalar que el modo de comprender la ontología política propuesta no conlleva una posición especulativa, ni siquiera un filosofismo. No sólo porque, como fue explicitado, se presenta una figura de pensamiento que no busca ni fundar ni normar una realidad exterior, sino porque se parte de la necesaria contaminación con los procesos políticos existentes. De hecho, siendo rigurosos, una ontología no es sino un modo específico de abrir en el presente su propias condiciones de posibilidad e imposibilidad. En este sentido, se trata de una indagación *immanente* a los procesos políticos en curso, que busca evitar justamente la figura de una crítica externa a los mismos. El Estado es uno de los lugares privilegiados para mostrar cómo funciona esta crítica externa, que juzga desde criterios preestablecidos cuál debe ser la orientación del Estado. Con ello quiero señalar dos figuras de pensamiento recurrentes en la izquierda: o bien aquella en la cual el Estado en su articulación específica con el capital siempre conlleva procesos de sujeción o bien aquella que incluso afirmando cierta potencialidad del Estado ubica la misma en una orientación que no le es immanente.

No juzgar a priori implica en la inmanencia de los procesos existentes mostrar la multiplicidad de fuerzas en disputa (que son, como indiqué, externas e internas al Estado). Esta multiplicidad requiere, a su vez, exceder el dualismo poder-libertad desde el cual se piensa en numerosas ocasiones la relación entre subjetividad y Estado. Pues se trata de pensar el Estado como instancia productora de subjetividad, o diría, como instancia que abre posibilidades, potencialidades. El Estado como un conjunto de dimensiones que se pliegan entre sí sin un sentido unívoco dando lugar a procesos constitucionales, es decir, a una dinámica nunca plenamente coincidente entre lo constituyente y lo constituido. Esta dinámica hace de todo Estado un proceso en sí mismo contradictorio, cuya orientación política, y la posibilidad de su calificación como derecha o izquierda, sólo puede darse atendiendo a esa multiplicidad. Lo que implica, en última instancia, que no hay un Estado-uno que pueda ser definido en su totalidad por una orientación de izquierda o derecha.

En resumidas cuentas, un abordaje ontológico político del Estado, de un lado, resulta fructífero porque lo aborda como una multiplicidad discontinua que se juega en una dinámica entre lo constituido y lo constituyente; de otro lado, romper con la forma del juicio como figura de pensamiento disloca la posibilidad de establecer a priori la "orientación" del mismo, y así se indica que el mismo surge de la contaminación con los procesos políticos existentes, donde la apuesta pasa por abrir allí posibilidades (o potencialidades) no preexistentes.

5. CONCLUSIONES

El Estado aparece como un problema recurrente para el pensamiento de izquierda. Ya desde el clásico texto de Norberto Bobbio sobre la existencia o no de una teoría del Estado en Marx, múltiples han sido las posturas al respecto²³. Aquí he partido del giro ontológico de cierto pensamiento de izquierda contemporáneo, esto es, del modo en que pensamiento posfundacional retoma algunas cuestiones vinculadas a la ontología para pensar la política. Para circunscribir esta posición, desde dos libros recientes, señalé que se trata de modo de retomar la herencia de Heidegger, de su crítica radical a la metafísica, desde el término ontología. En términos políticos, retomando la perspectiva de Strathausen se delimitan tres premisas: una postura antifundacional, un giro espacial y un pensamiento encarnado. A su vez, desde Marchart destaqué el paso de lo antifundacional a lo posfundacional para, por un lado, pensar la diferencia entre lo político y la política y, por el otro, mostrar en qué sentido la ontología se volvía eminentemente política.

Para mostrar algunos de los problemas que tiene esta perspectiva, presenté los argumentos de Bosteels contra el giro ontológico. Argumentos que se ordenan en dos sentidos: de un lado, recusando su potencialidad teórica al indicar que cae en una especie de "izquierda especulativa" que al no tematizar la mediación entre pensamiento y acción convierte al comunismo en algo por venir irrealizable; del otro, recusando su potencialidad política al señalar que si lo que califica a esta perspectiva como de izquierda es su antifundacionalismo, no solamente acarrea el problema de identificar ontologías fundacionalistas, sino que el mismo capitalismo puede ser caracterizado como antifundacionalista. Frente a ello, he mostrado cómo se puede hablar de ontología política, en un sentido diverso al usado por Strathausen y Marchart, para responder a ambas recusaciones. Respecto a la primera cuestión, he indicado que con el término ontología se señala ante todo un modo de indagación que de ningún modo puede ser ubicado en el pasado o el futuro en tanto desestabiliza el mismo presente, o mejor, abre lo dado a su constitución y configuración. Respecto a la segunda cuestión, he indicado que se trata de romper con una orientación a priori que permita juzgar un pensamiento, pues la apuesta se encuentra en abrir lo posible en lo dado.

Esta manera de comprender la ontología política, entiendo que posibilita una indagación relevante en torno al problema del Estado. Ante todo porque rompe con la dicotomía entre lo político y la política, condenando al Estado a la esfera de un ente solidificado. Frente a ello, en tanto modo de indagación, esta perspectiva, por una parte, afirma la contaminación diferencial respecto de los procesos políticos actuales; por la otra, muestra la necesidad de considerar al Estado en su dimensión ontológica. ¿Qué significa esto? Ante todo dislocar una comprensión del Estado como ente solidificado, mero reproductor de relaciones que le son exteriores. El Estado configura determinadas relaciones. Ahora bien, esto se complejiza destacando, primero, que se trata de abandonar una concepción de Estado como entidad unívoca, una totalidad o unidad. Puesto que se encuentra atravesado de

23 BOBBIO, N (1976) "Esiste una dottrina marxista dello stato?", in: BOBBIO, N et al (1976). *Il Marxismo e lo Stato. Il dibattito aperto nella sinistra italiana sullae tesi di Norberto Bobbio*, Roma, Quaderni di Mondoperaio.

múltiples procesos incluso contradictorios entre sí. A su vez, segundo, se desactiva una concepción donde el Estado sólo cumple un papel represivo, pues al señalar que configura una serie de relaciones, se indica su carácter productivo. En este sentido, se trata de mostrar en cada caso singular cómo la multiplicidad inherente al Estado produce determinados sujetos. Si esta es la potencialidad teórica de una perspectiva ontológico-política para pensar el Estado, su apuesta política surge de la ruptura con una forma de entender la crítica como juicio desde criterios previamente establecidos. Lo que supone, en muchos casos, un *a priori* que evita un estudio pormenorizado de los procesos políticos efectivos. No se trata de decidir *a priori* si el Estado da o no lugar a procesos políticos emancipatorios, sino de mostrar cómo existen una multiplicidad de relaciones de fuerzas internas y externas al Estado que en cada caso singular posibilitan determinadas cosas e imposibilitan otras.

La indicación de las apuestas teóricas y las apuestas políticas de la figura de pensamiento indicada no es sino un paso inicial en una serie de indagaciones en curso. Con esto quiero destacar que se trata de indicaciones preliminares para una investigación que requiere desarrollar cada aspecto puntual. En este sentido, en tanto texto programático delimita un campo cuyo desarrollo se avizora. Sin embargo, la delimitación de un campo, y de una forma efectiva de indagación allí, no deja de ser una apuesta teórica y una apuesta política, una cosa por la otra.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA – AÑO 19. N° 66 (JULIO-SEPTIEMBRE, 2014) PP. 153 - 176

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL

ISSN 1315-5216 – CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

El Estado, la comunicación y el espacio público en Manuel Castells (2004-2009)

State, Communication And Publics Space in Manuel Castells, 2004-2009

Esteban TORRES

CIECS, CONICET y UNC, Argentina.

RESUMEN

En el presente artículo nos ocupamos de investigar el modo en que se presenta el vínculo entre comunicación y política en la obra de Manuel Castells, lo cual exige ingresar en la articulación que dichas nociones establecen con el concepto de espacio público. El estudio se concentra en el análisis sistemático de las tres operaciones teóricas principales que efectúa el sociólogo español en el marco de dicha relación, que permanecen en gran medida invisibilizadas: el traspaso de la noción de espacio público de las instituciones a la comunicación, la identificación entre comunicación y espacio público, y finalmente la oposición entre comunicación-espacio público y Estado. Esta última abre el paso a una ideología antiestatal que nuestro autor se encarga de minimizar, y cuyo reconocimiento se constituye en uno de los hallazgos centrales de la investigación. El trabajo permite desnudar la táctica de apropiación que despliega Castells en relación a sus fuentes teóricas principales, entre las que se cuentan las producciones de Jürgen Habermas y de John Thompson.

Palabras clave: Manuel Castells, Estado, política, comunicación, espacio público.

ABSTRACT

In this paper we research how the link between communication and politics is shown in Manuel Castells's work. This requires entering in the articulation these ideas establish with the concept of public space. The study focuses on the systematic analysis of the three main theoretical operations made by the Spanish sociologist in the frame of this relationship, which remain largely invisible: the transfer of the notion of public space from institutions to communication, the identification between communication and public space, and finally the opposition between communication-public space and State. The latter opens the way to an anti-state ideology that our author is responsible for minimizing, and whose recognition constitutes one of the central findings of the research. This piece of work allows us to discover the tactic of appropriation that Castells displays in relation to their main theoretical sources, among which we can find the productions of Jürgen Habermas and John Thompson.

Key words: Manuel Castells, State, politics, communications, public space.

1. INTRODUCCIÓN

En el devenir de la teoría social de Manuel Castells la noción de comunicación no se asocia en primera instancia exclusivamente con la ideología y la cultura, sino también con la noción de política y de poder. Aquí nos ocupamos de analizar al detalle el modo principal en que se presenta el vínculo entre comunicación y política, a partir de reconocer la opacidad y las llamativas contradicciones que envuelven la visión del autor en este punto. Atentos a los factores determinantes que intervienen en la producción teórica de Castells, el análisis de la articulación específica entre comunicación y política se circunscribe en la presente investigación a la relación entre comunicación, espacio público y política. Al igual que sucede en otras fórmulas, dicha articulación conceptual está surcada por la espinosa distinción que propone el sociólogo español entre comunicación y medios de comunicación. La problemática específica que abordamos nos interesa especialmente en la medida que permite iluminar en algún grado la visión del Estado que despliega nuestro autor, y con ello evaluar su potencial valor para la interpretación de los procesos sociales contemporáneos en América Latina.

A partir de 2004, Castells introduce la noción de espacio público en el marco de su creciente atención a las transformaciones acaecidas en el vínculo entre la comunicación (en sus diferentes acepciones y formas) y la constitución de los procesos políticos (con epicentro en la forma estatal)¹. Castells aborda los aspectos centrales de esta relación en siete textos, correspondientes a un libro², tres capítulos de libro³ y tres artículos científicos⁴. Veremos que a lo largo de los textos mencionados nuestro autor no establece distinciones perceptibles entre una batería de nociones similares, como son las de esfera pública, espacio público, opinión pública, lugares públicos y ámbito público, reproduciendo las imprecisiones que acompañan a buena parte de la literatura específica sobre el tema. Sospechamos que algunas de las indistinciones mencionadas representan un problema para el entendimiento del aspecto en cuestión. Este podría ser el caso de la igualación sugerida entre las diferentes referencias espaciales de lo público (esfera, espacio, lugares, ámbitos) y la opinión pública. En cuanto a los elementos centrales de análisis, podemos reconocer al menos tres grandes operaciones teóricas que efectúa Castells, y que están íntimamente relacionadas entre sí: el traspaso de la noción de espacio público de las instituciones a la comunicación, la identificación entre comunicación y espacio público, y finalmente la oposición entre comunicación-espacio público y Estado. De las tres maniobras señaladas, tan sólo la primera se efectúa de modo explícito. Serán estos movimientos deliberados los que a partir de aquí orienten el desarrollo de la investigación.

- 1 Consideramos útil insistir en que la triangulación que Castells gradualmente comienza a delinear entre comunicación, espacio público y política no comprende el conjunto de su teoría política.
- 2 CASTELLS, M (2009). *Comunicación y poder*. Madrid, Alianza.
- 3 CASTELLS, M (2004a). 'Space of flows, space of places: Materials for a Theory or Urbanism in the Information Age', in: GRAHAM, S (Ed.) (2004). *The Cybercities Reader*, London Routledge, pp. 82-93; CASTELLS, M (2004b). 'Afterword: why networks matter', in: MCCARTHY, H; MILLER, P & SKIDMORE, P (Eds.) (2004). *Network logic: who governs in an interconnected world?*, London. Demos; CASTELLS, M (2005). 'A sociedade em Rede: do Conhecimento à Política', in: CASTELLS, M & CARDOSO, G (Eds.) (2004). *A Sociedade em Rede, Do Conhecimento à Acção Política*. Imprensa Nacional, Portugal, Casa da Moeda.
- 4 CASTELLS, M (2007a). "Comunicación, Poder y Contrapoder en la sociedad red (I): Los medios y la política", *Revista Telos: Comunicación e Innovación*, n.º. 74, Enero-Marzo 2008; CASTELLS, M (2007b). "Comunicación, poder y contrapoder en la sociedad red (II). Los nuevos espacios de la comunicación", *Revista Telos. Cuadernos de Comunicación, Tecnología y Sociedad*, Abril-Junio, n.º. 75, pp.11 – 23; CASTELLS, M (2008). "The New Public Sphere: Global Civil Society, Communication Networks, and Global Governance". *Annals, AAPSS*, 16, Marzo.

Entendemos que el estudio en curso adquiere un valor especial a partir de reconocer que Manuel Castells es actualmente uno de los teóricos sociales más influyentes en América Latina y el mundo, y que su perspectiva de la comunicación, desde principios de la década de los 90 del siglo pasado, resulta, junto con el concepto de poder, uno de los elementos determinantes de su visión del Estado y de su perspectiva sociológica general.

2. EL NUEVO ESPACIO PÚBLICO: DE LA INSTITUCIÓN ESTATAL A LA COMUNICACIÓN

Hasta donde tenemos registro, en dos ocasiones, en 2004 y 2007, Castells reconoce explícitamente la necesidad de redefinir la noción de esfera pública a partir de ciertas tendencias socio-históricas en marcha. La propuesta de transición conceptual del autor favorece la irrupción de un nuevo protagonismo de la comunicación (acompañada de aquellos eufemismos que le son inherentes), determinando nuevas inclusiones y exclusiones de fuentes teóricas. La observación detallada de ambas afirmaciones nos permitirá reconocer las familiaridades y diferencias proyectadas, así como aproximarnos a las implicancias que éstas traen aparejadas.

En un primer momento Castells dirá que “el modo en que los mensajes son transmitidos de un significado a otro en la región metropolitana requiere una redefinición de la noción de esfera pública, moviéndose de las instituciones al espacio público, lejos de Habermas y hacia Kevin Linch...”⁵. En este caso concreto, la afirmación pertenece a lo que el autor entiende que es un segundo nivel de interacción urbana o de comunicación: los patrones de comunicación social⁶. El espacio público se expresa aquí como una dimensión específica de la comunicación, y no como toda ella. Tres años más tarde, Castells no duda en señalar que “nuestras sociedades continúan funcionando social y políticamente, trasladando el proceso de formación de la opinión pública de las instituciones políticas al ámbito de la comunicación, organizada en gran parte en torno a los medios de comunicación”⁷. En este caso no hace referencia a la comunicación en sentido específico, y sí, en cambio, aporta aquellos datos contextuales críticos que en cierta forma fundamentan el cambio conceptual sugerido. Al igual que en otros puntos, aquí Castells afirma que los procesos de globalización y el surgimiento de las identidades comunitarias han desafiado los límites del Estado-nación como unidad relevante para definir un espacio público, y que la crisis de la legitimidad de los Estados-nación conlleva la crisis de las formas tradicionales de la sociedad civil, que dependen en gran medida de las instituciones del estado⁸. En esta situación no existiría para Castells ningún vacío social ni político sino sencillamente un desplazamiento de las instituciones estatales a la comunicación. Repasemos en primer lugar algunos de los aspectos propios a cada afirmación.

Respecto a la primera, Castells tiende a distinguir entre esfera pública y espacio público: redefinir la esfera pública implicaría para nuestro autor moverse al espacio público. Esta diferenciación adolece de cualquier referencia explicativa. Por otra parte, sumando las referencias restantes, todo indica que ambas nociones se emplean mayoritariamente como sinónimos. Otro elemento que apa-

5 CASTELLS, M (2004a). *Op. cit.*, p. 87. Traducido del inglés.

6 Esta descripción se inscribe en el marco de la conceptualización general de los patrones de comunicación de la ciudad, que además del segundo nivel mencionado, incluyen en un primer nivel lo que el autor llama los patrones físicos de comunicación y luego en un tercer nivel al reconocimiento del predominio de la comunicación electrónica como nueva forma de sociabilidad. Para Castells el análisis de los códigos compartidos en el nuevo mundo urbano requieren atender a la interfase entre los tres niveles mencionados (ver *Ibid.*, p. 87).

7 CASTELLS, M (2007b). *Op. cit.*, p. 7.

8 *Ibidem*.

rece en la primera definición tiene que ver con la transmisión de mensajes. Más allá del registro de la comunicación a partir de cierta lógica de transmisión, aquí llama poderosamente la atención que en vez de hablar de la transmisión de significados de un actor a otro/s, Castells habla simplemente de "la transmisión de un significado a otro", como si el significado en sí fuese un elemento actuante. Ambas anotaciones señalan ciertas incoherencias en la primera afirmación de nuestro autor, que desdibujan el proceso concreto que en principio precipitaría la transformación conceptual. En la segunda expresión cabría agregar que el proceso de globalización en general, en los términos del autor, incluye precisamente la globalización de la comunicación. En otros pasajes correspondientes a la muestra bibliográfica precisada, Castells tiende a recoger como rasgo central de la sociedad red justamente la omnipresencia de las redes de comunicación en un hipertexto multimodal⁹. La afirmación del sociólogo español posiblemente produciría otro efecto si éste se tomara el trabajo de recordar al lector que la expansión de los grupos empresariales privados de comunicación han desafiado los límites del Estado-nación para la formación de la opinión pública. Aquí nos aventuramos a reconocer que esta generalidad permite sentar las bases de otra operación teórica, esta vez más específica: *la omisión de la lucha y el antagonismo potencial y real entre los medios masivos privados de comunicación y los proyectos estatales no neoliberales, como una de las batallas principales por el control de la opinión pública*. Pareciera que Castells desecha completamente las luchas reales y potenciales de poder entre los medios privados y cualquier proceso de programación estatal con pretensiones de expansión pública, y ello ocurre en primera instancia porque desacredita cualquier posibilidad histórica y futura de recuperación de la soberanía del Estado nacional. En cuanto a la comparación entre ambas afirmaciones constatamos que mientras en el primer caso habla del movimiento de la esfera pública hacia el espacio público, en el segundo alude al deslizamiento de los procesos de formación de la opinión pública hacia la comunicación. Ello nos permite inducir de inmediato que Castells tiende a establecer una equivalencia entre espacio público y comunicación (tema del próximo punto) así como una igualación entre esfera pública y esfera de la opinión pública. Ahora bien, ¿para Castells toda esfera pública es exclusivamente esfera de opinión pública? El autor no dice nada al respecto. Avanzamos sobre estas cuestiones en el próximo punto.

Finalmente, dejando de lado el análisis esbozado hasta aquí sobre los detalles de las formas discursivas, lo más interesante que arroja la redefinición de la noción de espacio público en los términos sugeridos por Castells tiene precisamente que ver con las referencias teóricas que menciona. En principio todo indicaría que el paso de Habermas a Kevin Lynch, sugerido en la primera afirmación, podría igualmente extrapolarse a la segunda premisa. En el caso de esta última, se suma una referencia concreta a Volkmer, que aparece inmediatamente debajo de la cita transcrita, y que nuestro autor emplea para apuntalar teóricamente la flamante equivalencia entre comunicación y esfera pública global. También nos ocupamos de esta última en el próximo punto. Aquí nos detendremos sólo unos instantes en la lectura institucionalista de Habermas que a grandes rasgos propone nuestro autor, así como de la forma que esconde la opción por Kevin Lynch en dicho contexto. En cuanto a la apropiación del Habermas de *Historia y crítica de la opinión pública*, entendemos que la visión institucionalista y eventualmente estatista que sugiere Castells no hace honor a la posición de aquel. Si bien el filósofo y sociólogo alemán se pregunta por la formación de la opinión pública en condiciones de una democracia de masas constituida por el Estado social¹⁰, ello no significa que la esfera pública o bien la esfera de la opinión pública esté exclusivamente conformada para dicho autor por las insti-

9 CASTELLS, M (2007a). *Op. cit.*, p. 1.

10 HABERMAS, J (1962). *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona, Gustavo Gili, 1981, p. 8.

tuciones estatales, o bien que tal esfera esté determinada por una lógica estadocéntrica. Para Habermas la publicidad es un fenómeno que trasciende en todo momento al Estado social:

El grado de publicidad de una opinión se mide según la medida en que provenga de la publicidad interna a un público compuesto por miembros de organizaciones; y también por la magnitud que alcance la comunicación entre una publicidad interna a las organizaciones y una publicidad externa, formada en el tráfico publicístico, vehiculado por los medios de comunicación de masas, entre las organizaciones sociales y las instituciones estatales¹¹.

La sola resonancia de la idea de “tráfico publicístico” que menciona Habermas debería alcanzar para dejar en una posición incómoda el enfoque institucionalista que sugiere Castells en su nombre. No creemos necesario insistir más sobre este aspecto. *La Historia y crítica* de Habermas y *La imagen de la ciudad* de Lynch se publican por primera vez prácticamente en el mismo momento histórico (1962 y 1960 respectivamente). Sin ir más lejos, mientras el primero se inscribe en la filosofía política y la teoría social el segundo se orienta a desarrollar una herramienta de análisis y diseño urbano desde la disciplina de la planificación urbana, aunque como siempre sucede, el espacio social que ambos ponen en juego es prácticamente el mismo. Es por ello que Castells puede proponer sin mayor sutileza conceptual el paso de un autor a otro. Ahora bien, Kevin Lynch no ingresa recién aquí en la obra del sociólogo español: la referencia previa central se sitúa en *La cuestión Urbana*¹², su primer libro importante. Empleando el mismo texto de Lynch, allí Castells opta por definir la ciudad como una “estructura simbólica”, entendida como un conjunto de signos que facilita y permite el establecimiento entre sociedad y espacio, y la apertura de ámbitos de relación entre naturaleza y cultura¹³. Igualmente esta referencia no sirve de mucho aquí. Quizás resulte útil recordar que el texto citado de Lynch está centrado en la experiencia perceptiva del usuario común de la ciudad. Se focaliza en el desarrollo del concepto de legibilidad vinculado a los “mapas mentales” de los individuos. La legibilidad es un término usado por Lynch para describir la facilidad con que la gente puede entender la disposición de un lugar, mientras que el mapa mental expresa la percepción del mundo por parte de una persona, del mundo conocido para el propio individuo. Lynch nos invita a investigar este mapa mental a partir de cuestionarios sobre orientaciones y localizaciones de la ciudad. El propio Lynch presenta el objetivo central de su libro en los siguientes términos:

This book will consider the visual quality of the American city by studying the mental image of that city which is held by its citizens. It will concentrate especially on one particular visual quality: the apparent clarity or “legibility” of the cityscape. By this we mean the ease with which its parts can be recognized and can be organized into a coherent pattern¹⁴.

Igualmente, para intentar comprender la opción que Castells hace por Lynch al conceptualizar el espacio público hay que tener en cuenta el alcance sociológico que cobran algunos de los conceptos centrales que propone este último. Su noción de “imagen pública” es un ejemplo de ello:

11 *Ibidem*.

12 CASTELLS, M (1972). *La cuestión urbana*. México, Siglo XXI, 2004.

13 *Ibid.*, p. 269.

14 LYNCH, K (1960). *The Image of the City*. Massachusetts, MIT Press, 1992, pp. 2-3.

Therefore this study will tend to pass over individual differences, interesting as they might be to a psychologist. The first order of business will be what might be called the "public images," the common mental pictures carried by large numbers of a city's inhabitants: areas of agreement which might be expected to appear in the interaction of a single physical reality, a common culture, and a basic physiological nature¹⁵.

El trabajo de Lynch prácticamente se reduce al enfrentamiento de los planificadores urbanos con los individuos habitantes de una ciudad (no concebida como un objeto en sí mismo, sino siendo percibida por sus habitantes). Aquí la clave reside en el proceso de ingeniería que propone el autor sobre la imagen de la ciudad, la imagen ambiental (que es el mapa mental generalizado del mundo físico exterior llevado a cabo por los individuos) a partir de la manipulación de objetos físicos. A modo de ejemplo, Lynch dirá que una buena imagen del entorno otorga a su poseedor un sentido importante de seguridad emocional¹⁶. Los intereses y la posición que acompañan el texto de Lynch lo sitúan a una distancia inconmensurable de la propuesta de Habermas, lo cual debilita la traducibilidad de uno a otro. En tales términos, la opción de Castells por el sentido de lo público de Lynch pareciera que certifica su renuncia definitiva al reconocimiento de la dimensión política de la ciudad como experiencia de acción, organización y enfrentamiento de proyectos.

3. LA IDENTIFICACIÓN ENTRE COMUNICACIÓN Y ESPACIO PÚBLICO

A nuestro entender, como ya mencionamos en la introducción, una de las operaciones teóricas principales que efectúa Castells en el marco de la relación entre comunicación, política y espacio público es la identificación general entre la comunicación y el espacio público. Lejos de formularse en todos los casos como una identificación plena entre un elemento y otro, los modos de aproximación que ofrece nuestro autor entre ambas nociones son múltiples, diferentes, y en ciertos casos contradictorios. Castells define al espacio público en relación a la comunicación al mismo tiempo que define la comunicación vinculada al espacio público. Una vez constatada dicha lógica de exposición ofrecemos una doble aproximación a tal identificación: por un lado, nos ocupamos del elemento comunicativo del espacio público, y por el otro de la dimensión pública de la comunicación. Castells se concentra en mayor medida en esta última. La doble aproximación propuesta debería permitirnos evaluar el juego de identificación que propone nuestro autor entre las nociones mencionadas.

3.1. El elemento comunicativo del espacio público

Las propias definiciones de espacio público de Castells se constituyen en el mejor punto de observación del modo en que dicha noción se asocia a cierta idea de comunicación. Dichas definiciones, más o menos formalizadas, se suceden en tres textos de nuestro autor¹⁷, aunque principalmente en el primer material de 2004, al cual pertenecen tres de ellas. A continuación podemos ver que, exceptuando el punto 4º, la comunicación protagoniza todas ellas:

15 *Ibid.*, p. 7.

16 *Ibid.*, p. 4.

17 CASTELLS, M (2004a). *Op. cit.*; CASTELLS, M (2004b). *Op. cit.*, y CASTELLS, M (2005). *Op. cit.*

- [1^o] Los lugares públicos como sitios de interacción social espontánea: espacio de las prácticas sociales, la expresividad y la comunicación"¹⁸;
- [2^o] "Los espacios públicos o lugares públicos como los dispositivos comunicativos de la vida urbana o de nuestras sociedades" (Borja, J y Michell¹⁹)²⁰.
- [3^o] "El espacio público como espacio de la expresión y la comunicación entre gentes fuera de sus casas y de sus circuitos electrónicos"²¹;
- [4^o] "El espacio público como el espacio en el que y por el que las sociedades existen"²²;
- [5^o] "El espacio público como el espacio cognitivo en que las mentes de las personas reciben información y forman sus puntos de vista a través del procesamiento de signos de la sociedad en su conjunto"²³.

En términos mayoritarios, aquí pareciera que para Castells el espacio público y la comunicación no resultan equivalentes sino que determinan un espacio de intersección común. Mientras que en todas las afirmaciones listadas el espacio público integra una dimensión específica de la comunicación y no toda ella, en algunas de las definiciones la comunicación que se expresa en el espacio público tampoco conformaría dicho espacio como un todo. En el primer enunciado observamos cómo la equivalencia que propone Castells entre ambas se establece entre las nociones de lugares públicos y de sitios de interacción social, siendo la comunicación, junto con la expresividad y las prácticas sociales, los elementos específicos de estos últimos. En la tercera el espacio público se divide tan sólo entre comunicación y expresión (haciendo desaparecer la referencia a las prácticas sociales), y luego en la quinta, adoptando un lenguaje cognitivo, se define en relación a la recepción de información y el procesamiento de símbolos, sin que podamos registrar en qué medida alguno de estos últimos (o ambos) recrean una cierta idea de comunicación. La excepción la constituye el segundo punto en el cual Castells, apoyado en textos de los urbanistas Jordi Borja y William Mitchell, tiende a definir dos veces en la misma página al espacio público como dispositivo de comunicación. En síntesis, en el marco de un periodo de tiempo prácticamente simultáneo (2004-2005) el discurso del espacio público de Castells otorga a la comunicación una dimensión cambiante, desdibujando la posibilidad de aclarar con exactitud el vínculo existente entre ambas nociones. En estas definiciones resta aclarar en qué medida las nociones de sociedad que emplea Castells en los enunciados 2^o, 4^o y 5^o aluden a la sociedad red o a la sociedad como un todo (esto es, incluyendo las sociedades locales). Este punto resultará determinante para poder dimensionar la naturaleza y los alcances de la noción de espacio público, así como su aspecto comunicacional. En el caso que la sociedad en cuestión correspondiese en todos los casos a la sociedad red restaría saber por qué nuestro autor decide hacer referencia en el punto 5^o a "la sociedad en su conjunto". Vemos también que del conjunto la definición 5^a es la única que se asemeja en gran medida a la concepción de Lynch comentada en el punto anterior.

Nuestra última actividad en este ítem consiste en revisar brevemente la apropiación que hace Castells de Borja y de Mitchell en la segunda definición, que es la única en la cual explicita su filiación teórica. Ahora bien, entendemos que la idea de espacio público como dispositivo de comunicación,

18 CASTELLS, M (2004a). *Op. cit.*, p. 87.

19 BORJAS, J y MUXI, Z (2000). *El espacio público, ciudad y ciudadanía*. Barcelona, Diputación de Barcelona; MITCHELL, W (1999). *E-topia*. Barcelona, Gustavo Gili, 2001.

20 *Ibidem*.

21 *Ibidem*.

22 CASTELLS, M (2004b). *Op. cit.*, p. 223.

23 CASTELLS, M (2005). *Op. cit.*, p. 23.

apuntalado a partir de los autores mencionados, se proyecta al menos sobre las tres primeras definiciones, ya que corresponden a la misma página del mismo texto. En primer lugar, es necesario señalar que tanto Borja como Mitchell incorporan en cierto punto y adhieren al trabajo de Castells²⁴, aunque en ambos dicha apropiación no se constituye en una fuente teórica central.

En el texto de Borja que cita Castells lo público se define en un sentido restringido como acceso abierto o igualitario a los espacios físicos de la ciudad. La dimensión espacial de lo público se precisa –diríamos exclusivamente– a partir de un criterio material-físico. El espacio público es un espacio físico de acceso igualitario. Por otra parte, Borja prácticamente no hace referencia a la dimensión virtual como espacio potencialmente público. Para el urbanista catalán la dimensión comunicativa de la ciudad se “gestiona” de este modo a partir del diseño del espacio físico de la ciudad:

El espacio público contribuirá más a la ciudadanía cuanto más polivalente sea funcionalmente y más se favorezca el intercambio. Es necesario conocer bien el uso social de los espacios públicos. Este uso dependerá de muchos factores, el diseño, la accesibilidad, la belleza, la monumentalidad, la promoción, el mantenimiento, la diversidad de usuarios y actividades posibles, etc. Queremos enfatizar la estética del espacio público; que como ya hemos dicho, el lujo del espacio público no es malversación, sino que es justicia social²⁵.

En este punto la visión social de la ciudad y del espacio público de Castells y Borja coinciden en cierto determinismo espacial de lo social, propio de las perspectivas urbanísticas en general. No pretendemos desconocer la ingerencia de la planificación arquitectónica del espacio físico de la ciudad en la forma que adquieren los intercambios y el movimiento de la ciudadanía en general, sino más bien señalar sus limitaciones para pensar la acción social y el espacio público como un todo en las sociedades contemporáneas. La idea de espacio público que propone Borja asociada al acceso físico generalizado de los ciudadanos colisiona con una concepción immanente de dicho ámbito. Por ejemplo, cuando Borja hace referencia a la privatización del espacio público, el espacio privatizado no desplaza el elemento público del espacio sino que se instala sobre éste.

En cuanto al texto de Mitchell, en primer lugar observamos que –al igual que Borja– éste último reproduce un sesgo urbanístico e ingenieril del espacio social de la ciudad. Cuando Mitchell habla de reinventar el espacio público para el siglo XXI se refiere a la reinvención del diseño y al desarrollo de las ciudades desde una perspectiva arquitectónica:

Creo que es el momento de reinventar el diseño y el desarrollo de las ciudades y de redefinir el papel de la arquitectura. El beneficio es alto y también el riesgo. Pero no tenemos elección: si somos realistas, no podemos desentendernos. Debemos aprender a construir e-topías, ciudades servidas electrónicamente y conectadas globalmente para el amanecer del milenio²⁶.

24 El urbanista catalán Jordi Borja mantiene una relación histórica con Castells, que se ha plasmado en varias publicaciones compartidas, siendo la principal el libro *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la Información*, publicado por primera vez en 1997 [ver CASTELLS, M & BORJA, J (1997). *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la Información*. Madrid, Taurus, 2004].

25 BORJA, J & MUXÍ, Z (2000). *Op. cit.*, p. 69.

26 MITCHELL, W (1999). *Op. cit.*, p. 13.

A nuestros fines, aquí lo problemático no resulta tanto la mirada comprensiblemente disciplinaria y parcial que propone Mitchell sino la apropiación acrítica que realiza Castells del urbanista norteamericano para su teoría social, siendo que la epistemología de nuestro autor se inscribe en cierta visión de totalidad social. El libro *E-topia* de Mitchell permite observar otros aspectos que se agregan a la operación urbanística que ensaya Castells sobre el espacio social. Mitchell suscribe a una visión tecno-optimista del devenir de la ciudad y la sociedad, por más que insista en el rechazo de cualquier determinismo tecnológico²⁷:

Debemos establecer la necesaria infraestructura de las telecomunicaciones digitales, crear lugares inteligentes innovadores a partir del equipamiento electrónico, además de los elementos de arquitectura tradicionales, y desarrollar los programas que activen dichos lugares y los hagan útiles en el siglo XXI, la nueva infraestructura de telecomunicaciones digitales de alta velocidad reformará los modelos urbanos que surgieron a partir de las redes del transporte, suministro de agua y retirada de basuras, energía eléctrica y teléfono de los siglos XIX y XX²⁸.

Ligado a ello, Mitchell reconoce una fuerte co-dependencia entre los lugares de encuentros físicos y virtuales, ya sea en relación al surgimiento de comunidades débilmente entrelazadas o bien a las nuevas vías de organización y acción políticas²⁹. En ese marco, muy a diferencia de Castells, Mitchell considera una amenaza la tendencia a la disminución del espacio público, tanto físico como virtual, de su valor, así como la tendencia a la desintegración de la vida pública:

Existe una doble amenaza. Por un lado, los flujos de información global están reduciendo la importancia de las antiguas fronteras políticas y disminuyendo el valor del espacio público físico en la generación y en la representación de una integración social interna. Al mismo tiempo, la privacidad electrónica y las tecnologías de gestión de la interacción crean la posibilidad de otros cismas y subdivisiones... Para que no se desintegre la vida pública, las comunidades deben seguir encontrando sistemas para ofrecer financiar y mantener los lugares de reunión e interacción entre sus miembros, ya sean virtuales, físicos o alguna otra compleja combinación de ambos. Y si esos lugares quieren cumplir sus objetivos con eficacia, deben permitir tanto la libertad de acceso como la libertad de expresión³⁰.

Si bien el problema de la desintegración social ocupa un espacio central en la teoría social de Castells en el presente periodo, ello no se traslada a su noción de espacio público, que, muy por el contrario, aparece reforzada a partir de su flamante identificación con la comunicación.

3.2. La dimensión pública de la comunicación

Como venimos sosteniendo en el presente capítulo, en el periodo 2004-2009 la formulación social y política de la comunicación se asocia de un modo inextricable a la noción de espacio público.

27 En palabras de Mitchell: "Haríamos mucho mejor si esquivamos la consabida trampa del determinismo tecnológico ingenuo, renunciando a las simétricas formas de fatalismo propuestas por los papanatas de la tecnocracia y por los tecno-bufones cascarrabias y comenzamos, por el contrario, a desarrollar una perspectiva amplia, crítica, enfocada a la acción, sobre la realidad tecnológica, económica, social y cultural de lo que está pasando en realidad a nuestro alrededor y en estos momentos" (*Ibid.*, p. 16). Entendemos que luego el autor no es consecuente con dicha posición.

28 *Ibid.*, p. 20.

29 *Ibid.*, pp. 100, 103.

30 *Ibid.*, pp. 103, 104.

La relación entre ambas expresiones es de una cerrada interdependencia en todos los casos, aunque las diferentes afirmaciones tienden a diferir, en primer lugar, en sus grados de determinación recíproca y luego según las nociones de comunicación que se ponen en juego. No llega a resultar del todo claro si las diferencias que registramos resultan, en los términos de Castells, antes conceptuales que puramente terminológicas. En cualquier caso, las implicancias que traen aparejadas para su teoría de la comunicación son siempre relevantes. Decimos aquí “en los términos de Castells” porque desde el registro del lector atento, las diferencias son en primera instancia conceptuales, y llegado el caso la crítica por la falta de rigor conceptual siempre se puede depositar en este caso en la perspectiva de nuestro autor. Hay que sumar aquí un aspecto crítico, no problematizado hasta el momento en el marco de la presente relación: la distinción / indistinción conceptual entre comunicación y medios de comunicación. Al igual que en el punto anterior, presentamos de modo anticipado las afirmaciones principales que involucran el vínculo en cuestión para luego analizar sus elementos sobresalientes. Como podremos corroborar de aquí en adelante, la relación de identificación entre comunicación y espacio público se despliega mayoritariamente a partir de un discurso iniciado desde la comunicación, que en algunos casos se explicita junto a las afirmaciones ofrecidas en el punto anterior. Las referencias son múltiples. Veamos entonces:

- [1º] Los medios (en el sentido más amplio: el hipertexto electrónico) como el espacio público de nuestro tiempo³¹;
- [2º] La comunicación constituye el espacio público³²;
- [3º] Los sistemas de comunicación mediáticos crean las relaciones entre instituciones y organizaciones de la sociedad y las personas en su conjunto como receptores colectivos de información -no en cuanto individuos- (mientras que la comunicación interpersonal es una relación privada formada por los actores de la interacción)³³;
- [4º] La estructura y la dinámica de la comunicación social es esencial en la formación de conciencia y de opinión (base de todo proceso de decisión política)³⁴;
- [5º] La comunicación socializada como capacidad para influir en la opinión de las personas³⁵;
- [6º] La comunicación socializada es la que existe en el ámbito público: dado que ofrece el apoyo para la producción social del significado la batalla de la opinión de las personas se juega en gran parte en los procesos de comunicación³⁶;
- [7º] Las redes de comunicación global (construidas en torno a los medios de comunicación) como la incipiente esfera pública mundial (Volkmer³⁷)³⁸;
- [8º] Los medios como el componente principal de la esfera pública en la sociedad industrial

31 CASTELLS, M (2004b). *Op. cit.*, p. 223.

32 CASTELLS, M (2005). *Op. cit.*, p. 23.

33 *Ibidem*.

34 *Ibidem*.

35 CASTELLS, M (2007a). *Op. cit.*, p. 3.

36 *Ibid.*, p. 1. Aquí vuelve a enmarcar su comentario en el marco de la sociedad red.

37 VOLKMER, I (2003). *The global network society and the global public sphere*. Development, pp. 9-16 (Cita y pié de página del autor).

38 CASTELLS, M (2007b). *Op. cit.*, p. 7.

(Thompson³⁹)⁴⁰;

- [9°] Las redes de comunicación –de todo tipo- forman la esfera pública, y nuestra sociedad –la sociedad red- organiza su esfera pública en base a las redes de medios de comunicación (Lull⁴¹; Cardoso⁴²; Chester⁴³)⁴⁴;

- [10°] Las redes de comunicación multimodal constituyen, en conjunto, el espacio público en la sociedad red (de tal manera que las diferentes formas de control y manipulación de los mensajes y de la comunicación en el espacio público están en el centro de la construcción del poder)⁴⁵.

A partir de aquí desplegamos nuestro análisis de la dimensión pública de la comunicación siguiendo cinco líneas principales de desarrollo: las relaciones de identidad/determinación; las nociones de comunicación; la relación con el poder; el marco societal; y finalmente el modo de apropiación que propone Castells de los diferentes autores que se ponen en juego en las afirmaciones mencionadas. Los movimientos en cada una de estas líneas resultan determinantes para la suerte que correrá la noción de comunicación.

En cuanto al primer punto, observamos cómo en los ítems uno y siete Castells propone la plena igualación de los medios [1°] y las redes de comunicación [7°] con el espacio público. En el segundo caso se incorpora la dimensión global, efectuándose una equivalencia entre redes de comunicación globales y esfera pública global. Igualmente, en ambos casos la comunicación es la esfera pública. Luego, en los puntos tres y diez podemos registrar cómo Castells opta por señalar que la comunicación [3°] y luego las redes de comunicación multimodal [10°] *constituyen* el espacio público. En la segunda afirmación Castells precisa que se trata del espacio público de la sociedad red (y no de otra sociedad o sociedades). Hasta aquí registramos las coincidencias terminológicas exactas. Las demás acciones de articulación tienden igualmente a familiarizarse en gran medida con la relación de igualación y de constitución: en la tercera enunciación nuestro autor sugiere que la comunicación (esta vez en la forma de sistema de comunicación mediático) *crea* lo que se entiende que sería el espacio público [3°], en la cuarta que la comunicación social es *esencial* en la formación de conciencia y de opinión (aquí esta última tiende a igualarse con la noción de opinión pública, y por tanto aproximarse –en los términos de Castells- a la noción de espacio público), en la sexta que la comunicación socializada es la que *existe* en el ámbito público [6°], en la octava que los medios son el *componente principal* de la esfera pública en la sociedad industrial [8°] y en la novena que las redes de comunicación *forman* la esfera pública [9°]. Lo primero que hay que destacar es que no se puede conformar ningún patrón visible que logre otorgar cierto sentido a la diferenciación terminológica. Tampoco detectamos tendencias, ni se pueden establecer ordenaciones cronológicas de ningún tipo. Lo que sí podemos señalar es que la relación de igualación (acompañada del indicativo “es”) po-

39 THOMPSON, JB (2000). *Political scandal: Power and visibility in the media age*. Cambridge, UK, Polity (Cita y pié de página del autor).

40 CASTELLS, M (2008). *Op. cit.*, p. 79.

41 LULL, J (2007). *Culture-on-demand: Communication in a crisis world*. Malden, MA, Blackwell (Cita y pié de página del autor).

42 CARDOSO, G (2006). *The media in the network society*. Lisbon, Portugal, Center for Research and Studies in Sociology (Cita y pié de página del autor).

43 CHESTER, J (2007). *Digital destiny. New media and the future of democracy*. New York, The New Press.

44 CASTELLS, M (2008). *Op. cit.*, p.79.

45 CASTELLS, M (2009). *Op. cit.*, p. 396.

dría operar en un sentido muy semejante a la relación de constitución ("constituye"), aunque ello no podría asegurarse con exactitud, dado que cuando Castells habla de constitución, no termina de precisar si la comunicación es o no es el único factor que constituye el espacio público. Las restantes afirmaciones podrían jugar igualmente a favor o en contra de cualquiera de las posiciones. Lo que sí podemos indicar es que luego de la igualación, la relación de constitución es la que sugiere el vínculo de determinación más estrecho entre dichas nociones. Fuera de allí, la relación entre ambos conceptos es más débil, salvo en el caso del punto nueve, donde el papel de las redes de comunicación como formadores de la esfera pública podría eventualmente sumarse al grupo de las relaciones de constitución. El sexto enunciado es sin dudas el que arroja más sombras sobre la posibilidad de concebir una relación de igualdad entre comunicación y espacio público. La relación conceptual transita de un modo hasta ahora incierto entre la comunicación como espacio público a la comunicación como factor o elemento dominante (¿eventualmente determinante?) de dicho espacio, pero ya no como elemento único.

En cuanto al segundo punto, ¿qué entiende Castells por comunicación en el marco de la relación con el espacio público? ¿Qué relación guarda con las diferentes referencias comunicacionales empleadas? En términos generales, primero diremos que la acepción genérica de comunicación que emplea nuestro autor [2º], la comunicación social o socializada [4º, 5º y 6º] y las diferentes formas de comunicación mediática (los medios -1º y 8º-, redes de comunicación multimodal -10º-, hipertexto electrónico como medio en sentido amplio -1º-) adquieren un significado muy similar, pudiendo emplearse algunas de ellas como sinónimos. De este modo, en aquellos casos en que Castells concibe a la comunicación como espacio público (1º y 7º, que se podría hacer extensivo a 2º y 10º), nuestro autor cae en un reduccionismo mediático del espacio público ciertamente problemático. En vez del espacio público como interconexión entre medios de comunicación y sociedad civil, como postulaba anteriormente en términos ya reduccionistas, aquí directamente lo restringe a los medios de comunicación. Si efectuamos un corte diacrónico entre las diferentes nociones de comunicación que aquí se ponen en juego, podemos constatar a grandes rasgos el paso de la comunicación (2004-2007) a las redes de comunicación (2007-2009), sin que ello modifique la relación que mantienen con el espacio público. Una buena demostración de ello son las afirmaciones involucradas en las relaciones de igualación ya mencionadas (1º y 7º). Aquí lo que hay que definir es si las redes de comunicación son o no son en todos los casos redes de medios de comunicación. En principio, la respuesta de Castells pareciera indicar que todas las redes de comunicación son redes de medios. En el noveno enunciado Castells afirma, citando de un modo oprobioso a McChesney⁴⁶, que las redes de comunicación incluyen tanto la diversidad de medios masivos, Internet y las redes de comunicación inalámbrica. Pero la concepción de la comunicación, la comunicación socializada o comunicación mediática, que aquí pareciera ser omniabarcadora, no expresa toda la comunicación para nuestro autor. En este período, tal como se señala en la tercera afirmación, a dichas comunicaciones se opone la comunicación interpersonal como una relación privada formada por los actores de la interacción [3º]. La presente constatación sugiere la existencia de nuevas lagunas en la identificación que propone Castells entre comunicación y espacio público, en parte porque se puede caer en el error de interpretar que la comunicación socializada o mediática es toda la comunicación, pero principalmente porque no se presenta con claridad la distinción entre lo público y lo privado, concretado en la forma de espacio público y espacio privado, así como el modo en que la comunicación como un todo se relaciona con ambas formas espaciales. La ausencia de lógicas de articulación establecidas entre comunicación social / interpersonal por un lado,

46 McCHESNEY, RW (2007). *Communication revolution: Critical junctures and the future of media*. New York, New Press (Cita y pie de página del autor).

y entre espacio público / espacio privado por el otro, vuelve a extraviar a la comunicación en una nube espesa de humo difícil de disipar.

El tercer aspecto que identificamos respecto a la dimensión pública de la comunicación se asocia con la cuestión del poder. Aquí simplemente ofrecemos ciertos apuntes e interrogantes específicos, en algunos casos accesorios, que retomaremos en toda su extensión y profundidad en próximos trabajos. Este apartado involucra elementos de los ítems 3º, 4º, 5º, 6º y 10º. En cuanto al primero mencionado, el tercer punto, Castells afirma que los sistemas de comunicación *crean* las personas en su conjunto como receptores colectivos de información –no como individuos-. El reconocimiento de esta fuerza creativa de los medios invita a pensar en la posibilidad de un cierto determinismo mediático de lo social. Distinto sería afirmar que a partir de los medios masivos de comunicación se hace tecnológicamente posible la construcción de audiencias masivas. En el cuarto ítem nuestro autor hace referencia a la conciencia y la opinión como base de todo proceso de decisión política. Ahora bien, ¿en qué sentido lo formula? ¿La conciencia y la opinión pública como base de las decisiones de la clase política o como base de las decisiones políticas individuales y colectivas de la ciudadanía, entre las que se incluiría la intención de voto? Si la versión que se impone es la primera, nuestro autor debería precisar que las decisiones políticas se restringen a la clase política. Si en cambio primase la segunda, ella entraría en desacuerdo con la noción de poder de Castells, ya que para éste, en líneas generales, los políticos primero imponen sus ideas y acciones a la sociedad y recién después, en un segundo momento, la comunidad eventualmente intenta resistir a ellas. En este sentido, la decisión política se rige por una lógica de imposición. Si optásemos por entender el proceso de decisión política como patrimonio de la ciudadanía o también de ella, asumiríamos una visión más procesual y dialógica que la que sostiene Castells, que incluiría en cierto punto una lógica de poder ascendente, de abajo hacia arriba. En la quinta afirmación, al definir la comunicación socializada como *capacidad para influir* en la opinión de las personas [5º], Castells está reconociendo a dicha comunicación como expresión de poder, y en concreto como *poder de influencia*. Ello se evidencia a partir de su discurso de la capacidad, a sabiendas que para Castells la capacidad mantiene una equivalencia específica con la noción de poder⁴⁷. Por otra parte, la referencia a la capacidad de influencia *en* la opinión, invita a poner en tela de juicio la adjudicación de poder autónomo –o relativamente autónomo- a la opinión pública o la opinión pública global. En la presente posición de Castells, lejos de expresar una fuerza creativa o autónoma, la opinión es permanentemente influenciada por otros y por otras opiniones y discursos. Nuestra hipótesis aquí es que el autor se mueve según conveniencia entre el reconocimiento del poder difusionista de los medios y el reconocimiento del poder autónomo de la opinión pública -siendo que ambos elementos están contrapuestos- aunque su visión se identifica en términos sustanciales con la primera. Ahora bien, ¿por qué nuestro autor habla aquí de “influencia en” y no directamente de “influencia sobre”? El poder concebido por Castells, en particular el poder político, es en mayor medida *poder sobre* la opinión pública, y no *poder a partir de* la opinión pública. Ello se puede corroborar en las definiciones de poder que propone nuestro autor a lo largo de su producción científica. La definición de la comunicación socializada como poder de influencia, pese a emplear la preposición “en”, parece no abandonar el paradigma difusionista. La comunicación socializada, en su manifestación dominante, representa un proceso de difusión de imágenes e información de uno o de pocos a muchos. En este sentido, no es descabellado suponer que en la imaginación de Castells la dimensión pública de la comunicación es directamente fabricada por los

47 Sobre la equivalencia entre poder y capacidad en Castells, ver: TORRES, E (2011). “Manuel Castells y la cuestión del poder como capacidad: investigaciones sistemáticas, 1967-1982”. *Nómaditas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, Universidad Complutense de Madrid, España, nº. 31, Julio-Diciembre.

medios de comunicación, en particular los medios de comunicación de masas. La presente noción de comunicación como poder de influencia, ¿se puede trasladar al conjunto de las nociones previas y posteriores de comunicación? Por el momento dejaremos en suspenso la respuesta. En el sexto enunciado nuestro autor afirma que la batalla de la opinión de las personas se juega en gran parte en los procesos de comunicación. Pese a que apenas comentaremos la afirmación, este punto resulta central para la concepción del poder que despliega nuestro autor. En el marco del universo bibliográfico que analizamos, Castells entiende a la “batalla de la opinión pública” como la principal batalla o lucha de poder. Tomando en consideración el esquema más extendido de nuestro autor, pareciera más realista pensar en una batalla “por” la opinión favorable de las personas (o su adhesión-aceptación), y no en una batalla “de” la opinión. Aquí vuelve la espinosa pregunta por los modos de conformación de la opinión pública imaginados por Castells. ¿Reconoce éste, a su vez, otros procesos comunicacionales en los que se juega la batalla por la opinión? ¿Quiénes libran esa batalla? ¿Quiénes están en mejores condiciones para ganarla? Intentaremos responder algunos de dichos interrogantes más adelante. Finalmente, en la décima definición pareciera que nuestro autor tiende a concebir las redes de comunicación multimodal como *formas de control y manipulación* de los mensajes y de la comunicación en el espacio público, para luego señalar que aquellas están en el centro de la construcción del poder. Dejaremos para más adelante la revisión del uso combinado de las nociones de control y manipulación (de imágenes y comunicación).

El cuarto punto que atañe a la dimensión pública de la comunicación, y que trataremos aquí brevemente, se relaciona con el marco societal fijado por Castells, esto es, el concepto de sociedad que acompaña los diferentes enunciados ofrecidos. Insistimos en este aspecto en la mayoría de los apartados de la investigación, ya que nos ayuda a dimensionar el alcance de las categorías analizadas. Dicha referencia se explicita en los ítems 3, 8, 9 y 10. En la tercera afirmación Castells alude a la sociedad en general, en la octava, citando a Thompson, enmarca el espacio público en la sociedad industrial, y finalmente en la novena y la décima el espacio público es inherente a la sociedad red. Vemos cómo en la penúltima hace referencia a nuestra sociedad como la sociedad red. Respecto al octavo enunciado -correspondiente al año 2008- es necesario aclarar que para Castells no nos encontramos en una sociedad industrial sino en la sociedad de la información o sociedad red (ambas nociones más próximas a la sociedad pos-industrial –aunque sin su economicismo⁴⁸- que a la sociedad industrial). Como veremos más adelante, ello en parte torna obsoleta la cita tardía que propone de Thompson. Mientras que en el punto 3 no es posible registrar los alcances de la noción de sociedad, en el 9 y 10 la circunscripción de lo social a la sociedad red puede significar un reduccionismo de gran magnitud sobre la noción de espacio público, de comunicación, y luego sobre la dimensión pública de la comunicación, en la medida que expresa exclusivamente los procesos dominantes de la sociedad. Ahora bien, decimos “puede significar” y no directamente “significa” ya que habitualmente Castells extiende la noción de sociedad red fuera de su significado estricto y la emplea de un modo oportunista como expresión de la sociedad como un todo⁴⁹. Ahora bien, el hecho de reconocer la universalización de tal concepto como táctica del discurso teórico del autor, redirecciona la crítica precisamente al modo en que dicho uso entra en relación con la dimensión pública de la comunicación.

48 Para una crítica de Castells a la noción de sociedad postindustrial, consultar CASTELLS, M (1996). *La era de la información. Vol. 1: La sociedad red*. Madrid, Alianza.

49 Sobre el concepto de sociedad red de Castells, ver: TORRES, E (2014). “La oposición entre la Red y el Yo (1989-2009): apuntes sobre una hipótesis sociológica de Manuel Castells”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Ministerio de la Presidencia, Madrid, España. (En prensa: número a confirmar).

Nuestra impresión general es que Castells excluye en su análisis a la sociedad como un todo, concentrándose en los elementos dominantes de la misma (y por lo tanto renunciando a explicar en parte los procesos de dominación), y luego la reconecta para la construcción de un discurso ideológico general sobre la comunicación, el espacio público y el cambio social.

El quinto y último punto lo dedicamos al modo de apropiación que propone Castells de los distintos autores que aparecen citados en las respectivas afirmaciones. Nos referimos a Volkmer, Thompson, Lull, Cardoso y Chester. Como ya nos tiene acostumbrado nuestro autor, el conjunto de las referencias son excesivamente genéricas: no aluden a páginas concretas sino a textos en general. Ello no necesariamente es un ejercicio criticable en sí mismo, aunque por lo general dichas prácticas atentan contra toda propuesta teórica bien fundamentada. Revisemos cada uno de ellos.

Castells emplea el trabajo de Volkmer para trazar una equivalencia entre redes de comunicación global y esfera pública mundial⁵⁰. En este caso la afirmación recogida por nuestro autor se corresponde plenamente con la visión de aquella. Volkmer, por su parte, sigue a pies juntillas la perspectiva de Castells. Incluso podríamos afirmar que nuestro autor es una fuente teórica importante de Volkmer, lo cual en este caso no debería resultar un dato menor⁵¹. Aquí proponemos desplegar una pequeña muestra de la visión central de Volkmer para lograr dimensionar el alcance de la apropiación de Castells. Sin dudas la operación teórica central de la socióloga australiana -que Castells comparte- es la concepción de la esfera mediática globalizada como esfera pública global⁵². Esta visión se propone como una actualización superadora del espacio público moderno conceptualizado por Habermas (en un sentido ciertamente distanciado de la filosofía política del primero -y no sólo de su sociología-), o mejor aún, en oposición a todo espacio público nacional / estatal. Para Volkmer la esfera pública global (el sistema mediático global) expresa un espacio político multidiscursivo, autónomo, sin centro y sin periferia:

Whereas the modern public sphere spaces (see Habermas, 1962) required citizens, forming 'rational' political opinions, the global public sphere is a multi-discursive political space, a sphere of mediation (not imperialism), this new type has no center, nor periphery, the agenda setting, con-texts are shaped - mediated - by autonomously operating media systems, not only by big news authorities, such as CNN, but also by drudge.com, yahoo, chatrooms and 'authentic' reports⁵³.

Se trataría de un espacio público que extermina el vínculo entre ciudadanía y Estado, trasladando el conjunto de la dinámica sociopolítica a la relación entre el Estado y la "comunidad global extrasocietal":

It can be argued that the public (and its opinion) is no longer a substantial element of the political system of a society but has turned into a more or less autonomous global public sphere which can be considered not as a space between the 'public' and the state but between the state and an extra-societal global community. It is a new global dialectic... between the societal and ex-

50 CASTELLS, M (2007b). *Op. cit.*, p. 7.

51 Ver VOLKMER, I (2007). "Governing the "Spatial Reach"? Spheres of Influence and Challenges to Global Media Policy". *International Journal of Communication* 1, 2007, p. 58.

52 *Ibid.*, p. 56.

53 VOLKMER, I (1999). 'International Communication Theory in Transition: Parameters of the New Global Public Sphere'. *MIT Communication Forum*, Diciembre, p. 2.

trasocietal communication sphere, giving shape to the concept of 'Being in the World' of a world citizenship or - in its totality of a 'global civil society'⁵⁴.

Para entender la visión de Volkmer es necesario indicar que el ejemplo paradigmático de esfera pública global que ofrece es el canal internacional de noticias CNN, que –según la autora– por su carácter autónomo y multidiscursivo estaría en condiciones de desplegar su lógica de producción de noticias prescindiendo de toda censura. ¡Increíble pero real!: “CNN’s World Report was launched in 1987 and is a globally unique news programme: It is made up of reports produced from broadcasting companies around the world. CNN broadcasts all sent-in programs unedited and ‘uncensored.’ The program’s idea was to develop a news programme in which many voices from around the world could be heard”⁵⁵.

En un texto posterior, Volkmer suaviza dicha posición, aunque sin renunciar a los aspectos sustanciales de su discurso teórico, centrado en el reconocimiento de cierta diversidad y multivocidad intrínseca a estos nuevos espacios mediáticos globales:

By simply magnifying the ‘surface’ of this transnational news sphere from a global perspective, it becomes apparent that news ‘flows’ are not merely constituted by powerful Multi-National Corporations (MNCs), such as CNN, by Western broadcasters, agencies such as BBC’s World, which have become ‘icons’ of the global news sphere, but increasingly by a number of somewhat diverse transnationally operating news channels which have appeared in particular since the early nineties in conjunction with the above described new satellite technologies⁵⁶.

Un segundo aspecto destacable de la visión de Volkmer, íntimamente relacionado con el primero, es el énfasis que pone en la centralidad de la tecnología satelital, la infraestructura de las telecomunicaciones, y sobre todo Internet para la constitución de la esfera pública global, así como de lo que llama la “audiencia transnacional”. La autora dirá que dichos desarrollos tecnológicos tienen una influencia tremenda en la esfera pública nacional/estatal, extendiendo las políticas de noticias e información más allá de las fronteras nacionales⁵⁷. Su visión desmesurada de la autonomía y los efectos sociales de la tecnología incluso la arrastran al anuncio de una globalización de la “soberanía” de la infraestructura tecnológica:

Or in other words: whereas the ‘sovereignty’ of the information infrastructure is becoming globalized in the sense that it is regulated through inter-governmental, and in this sense ‘universal’ consent, ‘sovereignty’ of information flows is transformed into a particular (for an example commercial) communicative nexus providing the specific platform for global ontological spheres⁵⁸.

De este modo, Castells adhiere acriticamente a la visión de una autora que no solamente re-crea un cierto determinismo tecnológico de la política, sino que, en nombre de una nueva teoría de la

54 *Ibidem*.

55 *Ibid.*, p. 4.

56 VOLKMER, I (2007). *Op. cit.*, p. 64.

57 VOLKMER, I (1999). *Op. cit.*, p. 2.

58 VOLKMER, I (2007). *Op. cit.*, p. 60.

comunicación internacional, tiende a declarar obsoletos aspectos básicos y en gran medida vigentes de las relaciones internacionales de poder. La siguiente cita de Volkmer resulta más que elocuente:

In such an environment, 'the international information order' conventional patterns of international communication (of North/South, developing and developed, central and peripheral nations) are becoming obsolete. International communication theory, modeled in the age of modernization (mainly around push technologies) reveals the imbalance in global media images and portrayals, analyses media imperialism of global conglomerates, investigates cultural effects of 'main-streaming' through internationally transmitted media productions, analyses the varying role played by news media in times of international crisis. Only a few, very recent approaches in cultural studies and sociology, interpret global media flow by a new globalized perspective which interprets arising new communication segments within the global context of inter-relating communication structures and options, highlighting a new relativistic 'intertextuality' with effects on a diversified global culture⁵⁹.

Vemos cómo las relaciones desiguales de poder en el plano internacional dejan su lugar a una nueva intertextualidad relativista, con efectos en la diversidad de la cultura global⁶⁰. La densidad y la complejidad de la comunicación son otros de los atributos jerarquizados por Volkmer para explicar el advenimiento de una "comunidad mundial". La autonomía, la independencia y las mediaciones de la nueva esfera global apoyarían la transición a una comunidad mundial en el siglo XXI⁶¹. Al incorporar la posición de Volkmer de un modo general y acrítico, Castells acuerda por defecto con el conjunto de los aspectos postulados por aquella.

El segundo autor que cita Castells es el sociólogo inglés John Thompson. En concreto, alude a su último libro reconocido (*Escándalo político: poder y visibilidad en la era de los medios*) para señalar que los medios de comunicación son el componente principal de la esfera pública en la sociedad industrial⁶². En primer lugar, si bien Thompson plantea una relación de identificación directa entre medios de comunicación y vida pública⁶³, esta última no representa un ámbito diferenciado de la política, como ocurre centralmente en Castells⁶⁴. En segundo lugar, antes que en la noción de vida pública -que no es una categoría bien delimitada por el autor en dicho libro- Thompson se concentra en el concepto de esfera política (y luego en el de poder político y simbólico), que muy al contrario de Castells no se circunscribe a las instituciones estatales, y que en todos los casos se imbrica con lo público:

59 VOLKMER, I (1999). *Op. cit.*, pp. 2-3.

60 *Ibid.*, p. 5.

61 *Ibidem*.

62 CASTELLS, M (2008). *Op. cit.*

63 Aquí hay que indicar que para Thompson la asociación se produce en primera instancia entre poder simbólico y medios de comunicación, y no entre medios de comunicación y esfera pública: "Al ejercer el poder simbólico, los individuos que lo despliegan se valen de varios tipos de recursos, recursos a los que me referiré vagamente como "medios de información y comunicación". Estos recursos incluyen los medios técnicos para la fijación y la transmisión de datos; las capacitaciones, competencias y formas de conocimiento empleadas en la producción, transmisión y recepción de la información y los contenidos simbólicos (cosa a la que Bourdieu se refiere con el término de "capital cultural"); y finalmente el prestigio acumulado, el reconocimiento y el respeto que se asocian con determinados productores o instituciones (el "capital simbólico)". THOMPSON, J (1997). *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*. Barcelona, Paidós, 1998, pp. 140-141.

64 Ver THOMPSON, J (2000). *El escándalo político: Poder y visibilidad en la era de los medios de comunicación*. Barcelona, Paidós, p. 12.

(...) la noción de esfera política; es aquella esfera de acción e interacción que se ocupa de la adquisición y el ejercicio del poder político mediante el uso, entre otras cosas, del poder simbólico... El poder político se ocupa de la coordinación entre los individuos y de la regulación de sus pautas de interacción. Todas las organizaciones implican un cierto grado de coordinación y de regulación, y de ahí que, en este sentido, exhiban un cierto grado de poder político⁶⁵.

El concepto de espacio o esfera pública de Thompson difiere radicalmente del que propone Castells en su nombre. Estas breves referencias generales al sociólogo inglés bastan por el momento para desacreditar la apropiación que efectiviza nuestro autor en torno al vínculo entre medios y esfera pública, y deja al desnudo otra de las operaciones principales de Castells que exponemos en el próximo punto: la separación entre espacio público y Estado.

Las tres referencias teóricas restantes que emplea Castells corresponden a textos de Lull, Cardoso y Chester. Los tres se incluyen en la novena afirmación, y en principio le sirven a nuestro autor para apuntalar la idea de que las redes de comunicación forman la esfera pública de la sociedad red. A su vez, tanto Lull como Cardoso adhieren explícitamente a la posición de Castells. Incluso para Lull el sociólogo español se constituye en su fuente teórica principal. La breve revisión de cada una de los autores vuelve a arrojar diferencias significativas en relación a la visión de nuestro autor, y de las cuales éste último no da cuenta. En el caso de Lull vemos que propone un concepto de opinión y de conciencia pública dotado de mayor poder autónomo y menos dependiente del esquema de dominación institucional que señala Castells⁶⁶. Lull reacciona contra la noción de audiencia masiva que acuña la tradición marxista, señalando que se basa en una teoría de la manipulación de los medios y de la alienación de las audiencias que actualmente no tendría sentido⁶⁷. En contraste con ello, propone una visión más activa y protagonista de la opinión y la conciencia colectiva global:

(...) the very size of the global audience empowers the persons who form it in ways they could not achieve as individuals acting alone or as members of small groups. The collective awareness and opinion of the global audience greatly influences political decisions and cultural trends. Global public opinion – researched, interpreted, packaged, and circulated worldwide by commercial polling companies, international news agencies, the culture industries, and the internet – grows in direct relation to the access people have to information⁶⁸.

Si bien Castells reconoce en cierta medida la fuerza política y cultural de la opinión pública, tiende a compartir con la tradición crítica una visión negativa y manipuladora del proceso de influencia social, que es precisamente la posición que Lull rechaza por completo. Por otra parte, a diferencia de Castells, vemos cómo Lull presenta a las corporaciones privadas de la comunicación como una amenaza para la realización pública de los discursos, a partir de la expansión de los procesos de privatización, entre los que incluye la privatización de los medios estatales (públicos)⁶⁹.

65 THOMPSON, J (1997). *Op. cit.*, pp. 140-141.

66 Ver en LULL, J (2009). "The open spaces of global communication", *Revista Fronteiras – estudos midiáticos*, Vol. 11, nº. 2, Maio/agosto, p. 153.

67 *Ibidem*.

68 *Ibidem*.

69 Ver LULL, J (2007). *Op. cit.*, pp. 45, 93, 139.

En cuanto a Cardoso, su libro panorámico suscribe por completo a la teoría social de Castells. Lo más destacable es que tiende a caracterizar la obra de nuestro autor en términos llamativamente inexactos. Nuestra impresión es que los errores de Cardoso en este punto tienden en cierto modo a la defensa o bien a la reivindicación de la posición del autor español. En primer lugar, retira la obra de Castells de las visiones políticas mediocéntricas en las que sí se encuadrarían Meyer y Hinchman:

The perspective of colonization of the political field and the public sphere by the media is also reflected in the contemporary perspectives of analysts such as Meyer and Hinchman (2002). According to the latter, we are currently in a "media democracy", as new political regime. In their opinion, the current political process is characterized by two crucial elements: on the one hand, the way in which the media represent the political field in accordance with their own rules, and, on the other, the way in which politics is transformed as a result of submission to those rules⁷⁰.

En contraposición con la perspectiva mencionada, Cardoso reconoce en la obra de Castells el desarrollo de una visión más interaccionista, indeterminada y contextualista de la relación entre medios y política:

Several authors argue that the relations between the media and politics are more complex and can oscillate between mutual support and conflict. In other words, the description of "media-cracy" (Meyer and Hinchman, 2002) also has a plural and competitive nature and, as such, does not cease to be a democracy (Castells, 2004). In essence, the rules are the same; it is the actors that assume new configurations in their public presence. As a basic presupposition, for Castells (2004), the media are at all times integrated in a certain social context with a certain degree of indefiniteness regarding the interaction they have with the political system due to the variability of the strategies of the public agents and the specific interactions between diverse social, cultural and political fields⁷¹.

Cardoso sitúa a nuestro autor más allá de las miradas cyberoptimistas y ciberpesimistas, mientras que Rheinhold ingresaría dentro de las primeras⁷². Aquí lo llamativo es que Castells adhiera a la visión de este último autor sin objeción alguna, y lo emplea como una de las fuentes teóricas principales al analizar los nuevos procesos de socialidad online.

Finalmente, Castells cita al norteamericano Chester. Ésta es sin dudas la apropiación teórica más inadecuada y forzada de las tres últimas. Lejos de ocuparse de la identificación de los medios con la esfera pública, en *Digital Destiny*—el texto citado por nuestro autor— Chester se detiene en el análisis de las políticas estatales de comunicación en Estados Unidos, en particular del accionar de la Comisión Federal de Comunicaciones, asumiendo una posición totalmente contraria a la de Castells. A partir de una crítica al proceso de desregulación del sector y a la consiguiente concentración empresarial de los medios a partir de los años 80, Chester apuesta por la recuperación de una política estatal y democrática de regulación de los medios de comunicación⁷³. En resumidas cuentas, corroboramos que las propias fuentes teóricas empleadas por Castells ayudan a minar la validez de su

70 CARDOSO, G (2006). *The Media in the Network Society. Browsing, News, Filters and Citizenship*. Lisboa, Centre for Research and Studies in Sociology, p. 339.

71 *Ibidem*.

72 *Ibid.*, p. 400.

73 CHESTER, J (2007). *Op. cit.*

apropiación teórica, y en términos generales debilitan la estructura argumentativa que sostiene su apuesta por la dimensión pública de la comunicación.

4. LA OPOSICIÓN ENTRE COMUNICACIÓN-ESPACIO PÚBLICO Y ESTADO

La identificación entre la comunicación y el espacio público que propone Castells excluye al Estado. Tal restricción, con todas las variaciones y las opacidades señaladas en los puntos anteriores, se construye en primera instancia a partir del registro de la actual transformación del Estado y de la pérdida de poder de los Estados-nación en amplias regiones del mundo, pero también –y principalmente- a partir del rechazo ideológico de nuestro autor al proyecto general del Estado nacional. Dichas razones sientan la base para la tercera operación teórica general que propone Castells en este punto: *la oposición o separación entre la comunicación-espacio público y el Estado*. Posiblemente se trate de la operación teórica más determinante de las tres. Dicha fórmula apenas se explicita. La expresión más concreta corresponde a un texto de 2004 (el mismo fragmento involucrado en el punto previo “los aspectos comunicativos del espacio público”). Allí Castells señala:

Public places, as sites of spontaneous social interaction, are the communicative devices of our society, while formal, political institutions have become specialized domain that hardly affects the private lives of people, that is, what most people value most. Thus, it is not that politics does not matter. It is that its relevance is confined to the world of instrumentality, while expressiveness, and thus communication, refers to social practice, outside institutional boundaries⁷⁴.

Para nuestro autor las instituciones políticas son no-comunicativas en todos o al menos en la mayoría de los casos. La reducción de las instituciones políticas a un dominio especializado las ubica al margen del espacio público y la comunicación, como un elemento exterior a éste. La concepción de la expresividad y la comunicación como prácticas sociales que ocurren por fuera de los límites institucionales es una delimitación difícil de sostener en la práctica. Aquí el actor social que promociona Castells está profundamente despolitizado: erige su vida y su existencia entre el ámbito de lo privado y de lo público privatizado. En otros de sus textos, la política (Estado) y la comunicación parecen unificarse en cierto punto, aunque finalmente terminan operando como instancias separadas. A modo de ejemplo: “La política se basa en la comunicación socializada, en la capacidad para influir en la opinión de las personas. El canal de comunicación más importante entre el sistema político y los ciudadanos es el sistema de los medios de comunicación de masas, siendo el primero de ellos la televisión”⁷⁵.

Mientras las definiciones de esfera pública que propone Castells separan el Estado y los medios de comunicación, tal afirmación tiende a aproximarlos. Pero el hecho de que nuestro autor reconozca que la política se basa en los medios no significa que abandone la separación entre ambos⁷⁶. Aquí para el sociólogo español son los medios privados y no el Estado los que personifican la capacidad de influencia.

74 CASTELLS, M (2004a). *Op. cit.*, p. 87.

75 CASTELLS, M (2007a). *Op. cit.*, p. 3.

76 Mientras que anteriormente la política representaba para Castells directamente creación y desarrollo de poder, aquí la define a partir de la comunicación, y luego a la comunicación como una expresión específica de poder. En principio, la política se traslada de la imposición a la influencia o de la capacidad de imposición a la capacidad de influencia, en tanto adopta la lógica de poder de los medios. En los términos de Nye, transita del poder duro al poder blando [Ver NYE, J (2003). *La paradoja del poder norteamericano*. Madrid, Taurus].

Por otra parte, de las fuentes teóricas involucradas en los puntos anteriores tan sólo Volkmer y Lull asumen una posición anti-estatal semejante a la de Castells (sumado al trabajo de Lynch, que si bien no es anti-estatal, omite de su planteo la cuestión política). Para Volkmer el Estado actúa exclusivamente como censor de la comunicación⁷⁷. Dicho autor tiende a concebir la comunicación bajo las reglas del Estado-nación como una *comunicación protegida*, contrapuesta a la *comunicación abierta* del espacio público global⁷⁸. Dicha posición conduce a Volkmer a rechazar el reconocido Informe Mc Bride⁷⁹, por considerarlo obsoleto en un mundo de creciente declinación del poder del estado-nación que transita, al igual que lo sugiere Castells, hacia una nueva situación de “soberanía negociada”⁸⁰. En el caso de Lull las referencias son exiguas: su posición se deja entrever al momento de criticar el autoritarismo del estatismo chino y al reconocer que en dicho contexto las TICs son portadoras de libertad de expresión y comunicación para la ciudadanía⁸¹. En cuanto a Cardoso, repite la tesis de Castells de que el Estado está perdiendo irremediablemente el control de la información⁸², aunque haciendo hincapié en la privatización de los medios (aspecto que nuestro autor rescata muy eventualmente):

The State is losing control over the media and communication, meaning that the control of information and entertainment and, consequently, of images and opinions, ceases to be a domain controlled to large extent by it. This loss of control is emphasized even more as a result of the expansion and diversification of satellite communication, the privatization of the majority of communication channels, television, radio and the print media and the growing globalization of capital, technology and authorship⁸³.

A diferencia de Castells, el sociólogo portugués entiende el espacio de la comunicación como espacio de la comunicación política⁸⁴. Luego, la visión del Estado y de la política en relación a lo público que proyectan Borja, Thompson y Chester, principalmente en aquellos textos citados por Castells, se diferencian sin ambages de la posición de nuestro autor. En el caso de Borja, éste directamente demanda el involucramiento del Estado en la construcción de lo público. Según el urbanista catalán, las Administraciones públicas en un Estado democrático tienen que asumir como una de las

77 VOLKMER, I (1999). *Op. cit.*, p. 5.

78 VOLKMER, I (2007). *Op. cit.*, p. 59.

79 Como es de saber común, el Informe MacBride, también conocido como “Un Solo Mundo. Voces Múltiples”, es un documento de la UNESCO publicado en 1980 y redactado por una comisión presidida por el irlandés Sean MacBride, ganador del premio Nobel de la Paz. Su objetivo era analizar los problemas de la comunicación en el mundo y las sociedades modernas, particularmente con relación a la comunicación de masas y a la prensa internacional, y entonces sugerir un nuevo orden comunicacional para resolver estos problemas y promover la paz y el desarrollo humano. Los puntos principales y más resistentes del Informe tenían que ver con el apoyo a la promoción de las políticas estatales de comunicación para la independencia y el autodesarrollo de los países del llamado Tercer Mundo, en el marco de una propuesta general de democratización de la comunicación, entendida como componente esencial del derecho humano [Ver MCBRIDE, S et al (1980). *Un solo mundo, múltiples voces. Comunicación e información en nuestro tiempo*. México, FCE, 1993].

80 VOLKMER, I (2007). *Op. cit.*, p. 63.

81 LULL, J (2009). *Op. cit.*, p. 152.

82 Para un análisis pormenorizado de la tesis de Castells sobre la pérdida tendencial y irreversible por parte del Estado del control de la información y la comunicación, ver TORRES, E (2013). “La pérdida del control de la información y la comunicación: apuntes sobre una tesis de Manuel Castells”. *Acta Sociológica*, n°. 60, UNAM, México, Enero-Abril.

83 CARDOSO, G (2006). *Op. cit.*, p. 340.

84 *Ibid.*, p. 342.

fuentes de su legitimidad promover una política de ciudad que produzca espacios públicos ciudadanos⁸⁵. Borja sostiene, a su vez, que la iniciativa de construcción del espacio público puede surgir de la institución política local o de un movimiento cívico, hasta de un colectivo social o profesional⁸⁶. Finalmente, a diferencia de Castells, tampoco restringe la política a las instituciones, los partidos y las elecciones. Para Borja existe otro espacio, el de la sociedad política, que es el que crean y ocupan todas las organizaciones y formas de acción colectiva cuando van más allá de sus objetivos e intereses inmediatos y corporativos. Borja llama a este ámbito el espacio de la participación ciudadana⁸⁷. En cuanto a Thompson, podemos registrar el desarrollo de ciertos conceptos que permiten situarlo en las antípodas de Castells. Tal es el caso de la noción de *poder político público*, con la que el autor caracteriza a las instituciones estatales. Dicha categoría ingresa en una concepción del poder y de la política en sentido amplio que desborda la estructura estatal:

Pero la importancia de las instituciones estatales no debería impedirnos apreciar el hecho de que el poder político público y manifiesto constituye sólo una forma de poder un tanto especializada, y que los individuos comúnmente ejercen el poder en muchos contextos que tienen poco o nada que ver con el Estado. De esta manera, ambos expresan y permiten relaciones relativamente estables o redes de poder y dominio entre individuos, y entre grupos de individuos, que ocupan diferentes posiciones en campos de interacción⁸⁸.

Finalmente, el caso de Chester ya lo comentamos en el punto anterior. El autor apuesta por la recuperación de la política democrática del Estado en la regulación de las telecomunicaciones y los medios de comunicación. En resumidas cuentas, se verifican diferencias sustantivas entre el empleo que hace Castells de las fuentes teóricas y la posición concreta de éstas respecto a los aspectos más sensibles del discurso de nuestro autor. Si bien nadie solicita -al momento de la apropiación teórica- una fidelidad absoluta a cada uno de los postulados de las fuentes citadas, se exige que las referencias teóricas al menos acompañen u orienten en términos generales las declaraciones del autor. Y aquí Manuel Castells no garantiza esta condición de mínima.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

Partimos de recordar que en el campo de articulación entre comunicación, espacio público y política, iniciado y en crecimiento a partir de 2004, Castells tiende a identificar la comunicación con el espacio público y viceversa. Dicha relación se despliega mayoritariamente a partir de un discurso iniciado desde la comunicación. Ahora bien, el discurso comunicacional de nuestro autor otorga al espacio público una dimensión cambiante, desdibujando la posibilidad de aclarar con exactitud el vínculo existente entre ambas nociones. El vínculo entre comunicación y espacio público transita de un modo incierto entre la comunicación como espacio público a la comunicación como factor o elemento dominante (¿eventualmente determinante?) de dicho espacio, pero ya no como elemento único. En tal ámbito de intersección, la comunicación, a su vez, no se distingue de los medios de comunicación. En aquellos casos en que concibe a la comunicación como espacio público, Castells cae en un *reduccionismo mediático del espacio público* ciertamente problemático. En vez del espa-

85 BORJA, J & MUXÍ, Z (2000). *Op. cit.*, p. 69.

86 *Ibid.*, pp. 70-71.

87 *Ibid.*, p. 73.

88 THOMPSON, J (1997). *Op. cit.*, p.

cio público como interconexión entre medios de comunicación y sociedad civil, como postulaba anteriormente en términos ya reduccionistas, aquí directamente lo restringe a los medios de comunicación. Por otra parte, Castells no distingue con claridad entre lo público y lo privado -concretado en la forma de espacio público y espacio privado- como así tampoco precisa el modo en que la comunicación como un todo se relaciona con ambas formas espaciales. Al concentrarnos en los hallazgos determinantes del estudio, podemos constatar, a modo de conclusión, que nuestro autor promociona principalmente tres visiones, extremadamente polémicas, y en gran medida entrelazadas: el reconocimiento del poder de imposición de los medios, la exclusión del Estado-nación, y finalmente la apuesta por una concepción restringida de la sociedad. Repasemos brevemente los aspectos centrales de cada una.

a) *El poder de imposición de los medios*: La hipótesis que ofrecimos durante el trabajo es que Castells se mueve según conveniencia entre el reconocimiento del poder difusionista de los medios y el reconocimiento del poder autónomo de la opinión pública -siendo que ambos elementos están contrapuestos- aunque su visión se identifica en términos sustanciales con la primera. Para nuestro autor los medios de comunicación parecen estar dotados de cierto poder de imposición, aspecto que nunca termina de reconocer explícitamente.

b) *La exclusión del Estado-nación*: Tal como analizamos en el artículo, la identificación entre comunicación y espacio público que proyecta Castells excluye en todos los casos al Estado, situándolo en una posición de exterioridad. En consonancia con ello, la opción de nuestro autor por el sentido de lo público de Lynch pareciera certificar su renuncia definitiva a la dimensión política de la ciudad como experiencia de acción, organización y enfrentamiento de proyectos. Con todas las variaciones y las opacidades ya señaladas, dicha visión restringida se edifica, en primer lugar, a partir del registro de la actual transformación del Estado, más en concreto de la pérdida de poder de los Estados-nación en amplias regiones del mundo, pero luego, fundamentalmente, a partir del rechazo ideológico por parte de nuestro autor de la programación soberana del Estado nacional. Dichas razones sientan la base para la operación teórica central que propone Castells en este punto: *la oposición entre la comunicación-espacio público y el Estado*. Como ya indicamos en el trabajo, todo indica que para Castells las instituciones políticas son no-comunicativas en todos o al menos en la mayoría de los casos. La reducción de las instituciones políticas a un dominio especializado las ubica al margen del espacio público y la comunicación, como un elemento exterior a éste. La concepción de la expresividad y la comunicación como prácticas sociales que ocurren por fuera de los límites institucionales es una delimitación difícil de sostener en la práctica. Aquí para Castells son los medios privados de comunicación y no el Estado los que personifican la capacidad de influencia. También descubrimos que, en este marco, nuestro autor termina por desechar completamente las luchas reales y potenciales de poder que se desatan entre los medios privados y cualquier proceso de programación estatal con pretensiones de expansión pública, y ello ocurre en primera instancia porque desacredita cualquier posibilidad histórica de recuperar la propiedad estatal de los medios de comunicación, y más en general la soberanía del Estado nacional. Del conjunto de fuentes teóricas empleadas por Castells para la conceptualización del vínculo entre comunicación, espacio público y Estado la más inquietante es la de Volkmer, por la nitidez de su liberalismo político y económico, y por el espacio de coincidencias que sugiere en relación a la visión de nuestro autor. Sin dudas la operación teórica central de Volkmer -que Castells comparte- es la concepción de la esfera mediática globalizada como la esfera pública global. A caballo de un planteo teórico insatisfactorio, tal visión se ofrece como una actualización superadora del espacio público moderno conceptualizado por Habermas, y más aún, como una proyección radicalmente opuesta a todo espacio público nacional-estatal. Ya señalamos en el estudio que para Volkmer la esfera pública global (el sistema mediático global) expresa un espacio político multidiscursivo, autónomo, sin centro ni periferia. Aún no deja de sorprendernos que el ejemplo paradigmático de dicha esfera sea para la autora australiana el canal

internacional de noticias CNN. Vimos que Volkmer sostiene que por su carácter autónomo y multidiscursivo la CNN estaría en condiciones de desplegar su lógica de producción de noticias prescindiendo de toda censura. De este modo, Castells adhiere acríticamente a una visión que no solamente recrea un cierto determinismo tecnológico de la política sino que tiende a declarar obsoletos aspectos básicos, vigentes y estructurantes de las relaciones internacionales de poder en nombre de una nueva teoría de la comunicación internacional. En resumidas cuentas, todo indica que tanto para Volkmer como para Castells el Estado actúa exclusivamente como censor de la comunicación. Si proyectamos la visión de la primera, podríamos decir también que para Castells la comunicación bajo las reglas del Estado-nación es básicamente una comunicación protegida, autoritaria, contrapuesta a la comunicación abierta del espacio público global, entendida como un proceso social en crecimiento y en cualquier caso esperanzador. En este marco de rechazo visceral al Estado-nación, resulta evidente, aunque no lo explicita, que Manuel Castells se enrola con Volkmer en la cruzada contra el Informe Mc Bride.

c) *La reducción del espacio público al ámbito global:* Partiendo de los enunciados expuestos en el cuerpo del artículo, pudimos descubrir que Castells tiende a circunscribir la noción general de sociedad a la sociedad red, lo cual puede implicar un reduccionismo de grandes dimensiones sobre las nociones de espacio público y de comunicación, y luego sobre la dimensión pública de la comunicación, en la medida que expresa exclusivamente los procesos dominantes de la sociedad. Si bien en el presente trabajo no analizamos la noción de sociedad red, sabemos que ésta se ajusta al espacio global, que es el espacio social dominante para Castells, en oposición al espacio local, que expresa el espacio dominado. De este modo, nuestro autor elige, en un primer momento, excluir de su análisis sociológico a la sociedad como un todo, concentrándose en los elementos dominantes de la misma (y por lo tanto renunciando a explicar en parte los procesos de dominación), mientras que un una segunda instancia, ya operando en un plano exclusivamente discursivo y no conceptual, se reconecta con una expresión de totalidad social para la construcción de un discurso ideológico general sobre la comunicación, el espacio público y el cambio social. Constatamos que el concepto de esfera pública global de Volkmer que suscribe Castells adopta precisamente tales movimientos.

En cualquier caso, los hallazgos de la presente investigación ponen en serios aprietos la posibilidad de emplear las nociones de política, de comunicación y de espacio público de Manuel Castells para intentar comprender e incidir constructivamente en los procesos de democratización política y cultural actualmente en marcha en América Latina, edificados en buena medida a partir de la recuperación de la soberanía de los Estados-nacionales, y en particular a partir de la paulatina, dificultosa y conflictiva recuperación de una política estatal y democrática de regulación de los medios de comunicación.



¿Hay una nueva forma-Estado? Apuntes latinoamericanos

Is There a New Form-State? Latin American Notes

Verónica GAGO*, Sandro MEZZADRA**,
Sebastián SCOLNIK* y Diego SZTULWARK*

* *Instituto de Investigación y Experimentación Política (IIEP), Argentina*

** *Università di Bologna, Bologna, Italia*

RESUMEN

En varios países de América Latina una década de luchas "desde abajo" contra el neo-liberalismo ha allanado el camino para gobiernos "progresistas" y para un nuevo papel del estado. Deteniéndonos en particular en el caso argentino, el artículo subraya la novedad de esta figura emergente del estado, analizándolo en el contexto de tres características definitorias: una nueva legitimidad de los gobiernos "progresistas" a través de la negociación de su inserción en el mercado mundial, la creciente relevancia de los consumos populares y la profunda reorganización del trabajo. Retóricas, procesos y estructuras proveen tres puntos de entrada metodológicamente relevantes para la discusión ofrecida en el artículo.

Palabras clave: Estado, capitalismo, América Latina, reorganización del trabajo.

ABSTRACT

In several Latin American countries, a decade of struggles against neo-liberalism "from below" has paved the way for "progressive" governments and for a new role of the state. Focusing in particular on the Argentinean case, this article stresses the novelty of this emerging figure of the state, analyzing it against the background of three defining features: a new legitimacy of "progressive" governments through negotiation for their insertion in the world market, the growing relevance of popular consumption and a deep reorganization of labor. Rhetoric, processes and structures provide three methodologically relevant points of entry for the discussion undertaken in this article.

Keywords: State; capitalism, Latin America, reorganization of labor.

1. RÉTORICAS, PROCESOS Y ESTRUCTURAS

En América latina en general, y en Argentina en particular, presenciamos una renovación del papel del Estado tras una década de impugnaciones desde abajo al neoliberalismo. Presentamos a continuación algunos "apuntes" con el objetivo de abrir la discusión sobre esta figura emergente del Estado, ubicándola al interior de un contexto que parece caracterizado por tres tendencias de fondo: una nueva legitimidad de los gobiernos "progresistas" lograda a través de un modo específico de inserción en el mercado mundial, una creciente importancia del consumo popular y una reconfiguración decisiva del mundo del trabajo.

Creemos, además, que el análisis del sistema institucional que toma forma, de manera contradictoria, en estas circunstancias debe ubicarse más allá del campo conceptual y de las lógicas que han caracterizado a la forma Estado moderna. La perspectiva necesita ampliarse hacia un conjunto de dispositivos de gobierno que integran al propio Estado tal como ha sido entendido tradicionalmente, pero sin reducirse a él. La total redefinición de los procesos de gobierno que se ha señalado en los últimos años en las teorizaciones sobre la *governance* se manifiesta en América Latina de modo absolutamente singular. Proponemos analizar el nuevo rol y las nuevas funciones asumidas hoy por el Estado desde el punto de vista de las retóricas, los procesos y las estructuras heterogéneas en las cuales se expresa esta redefinición. Es esta combinación específica la que nos interesa para comprender la innovación que se experimenta en la región en el actual contexto de crisis global.

2. ¿MÁS ALLÁ DE LA HIPÓTESIS DEL ATRAVESAMIENTO?

En la última década las luchas populares y masivas, en sus distintas expresiones, obligaron a una reconfiguración institucional respecto de la matriz estrictamente neoliberal que se consolidó en los años del Consenso de Washington. Una hipótesis muy sugerente para pensar la vinculación entre Estado y movimientos sociales en este contexto fue la del "atravesamiento", propuesta por Toni Negri: los movimientos sociales podían orientarse a atravesar las instituciones del Estado para transformarlas desde dentro. El supuesto que organiza esta hipótesis (más allá de la clásica toma del poder del Estado) es que en la medida en que estos movimientos expresaban una potencia heterogénea respecto de la naturaleza neoliberal y colonial del Estado, dicho "atravesamiento" abría la posibilidad de un cambio significativo en su constitución.

Este proceso de "atravesamiento" del Estado por parte de los movimientos se ha experimentado en muchos países latinoamericanos. Ciertamente que de un modo siempre parcial, imposible de captar desde una mirada lineal. Y, más importante aún: con una variedad de modalidades significativas, oscilando entre una apertura institucional "por arriba" y la subordinación de las dinámicas políticas "por abajo".

Lo que puede corroborarse es la multiplicación de contradicciones al interior de las estructuras mismas del Estado, imponiendo nuevos temas en la agenda política, restableciendo jerarquías y prefigurando pautas diferentes en las políticas sociales, cada vez más centrales en el dinamismo económico y en los dispositivos de gobierno.

Es en simultáneo y al interior de estos procesos que han tomado forma las nuevas funciones estatales, que corresponden a estructuras institucionales específicas y que asumen una importancia creciente en países como Argentina. No nos referimos sólo a aquellas funciones vinculadas a gestionar las políticas sociales. Son también importantes, por ejemplo, las que gestionan la interdependencia económica y la inserción en el mercado mundial: éstas últimas constituyen el punto de conjunción a través del cual la especificidad del capitalismo latinoamericano se articula con las lógicas unitarias del capitalismo global. Junto a la creciente complejidad de la figura del Estado aparecen

nuevas tensiones y hasta auténticos quiebres entre sus estructuras, entre los procesos políticos que se impulsan, y las retóricas a través de las cuales se intenta consolidar la propia legitimidad.

Esta nueva situación nos lleva a la necesidad de profundizar el análisis de la relación entre capitalismo contemporáneo (uno y múltiple al mismo tiempo) y el nuevo rol jugado por el Estado en muchos países “emergentes” (no sólo de América Latina). Para que esto sea posible, insistimos, resulta igualmente necesario abandonar cierto modo “metafísico” de entender el Estado como si fuese una esencia eterna e inmutable, muy notorio en particular en el debate en torno a la “vuelta del Estado”.

3. INSTITUCIONES ABIERTAS. UNA TEORÍA DE LA IMPROVISACIÓN

Si hay una nueva forma Estado se caracteriza porque —a diferencia de lo que sostenían las teorías tradicionales, jurídicas y políticas, del Estado moderno— su unidad ya no puede ser asumida como presupuesto de su acción, ni de su legitimidad, ni de su eficacia. Al interior del Estado conviven segmentos parcialmente “desnacionalizados” (Sassen) y estructuras que se organizan en torno a competencias específicas, dando lugar a una verdadera institucionalidad “por proyectos”.

En el caso argentino, por ejemplo, el Estado demuestra una capacidad enorme de gestionar la inserción en el mercado mundial a través de la economía extractiva, la administración de una porción de la renta surgida del comercio de materias primas (minerales y transgénicos) y la construcción de relaciones directas con nuevas fuentes de financiamiento (por ejemplo, los bancos chinos).

Las estructuras, los procesos y las retóricas que se refieren a la figura del Estado operan todas a partir de esta circunstancia y de estas fuentes de recursos. En este contexto, la fuerte presencia del discurso “soberanista” y nacional como organizador del escenario “neo-desarrollista” (con énfasis sobre la ciudadanía, la ciencia y la industria nacional) coexiste y se refuerza con la asunción de la creciente interdependencia global.

Lo cual, a su vez, obliga —y este es el punto que nos interesa— a un modelo de “instituciones abiertas”, construidas sobre un principio de permanente improvisación respecto a sus modos de actuación y sus parámetros de eficacia. Nuevas estructuras, capacidades y legitimidades se forman alrededor de competencias específicas, configurando —como decíamos— una institucionalidad por “proyectos”. Al interior de este esquema se gestiona también la continua superposición de escalas (local, nacional, regional y global), con las permanentes disputas que de allí se derivan.

En lugar de atribuir estas características particulares a la “transición” hacia (o la “vuelta” de) el viejo Estado benefactor, podemos pensarlas como elementos de una nueva figura estatal, en la cual la eficacia de la acción gubernamental reproduce constantemente una sustancial fragilidad, relativa tanto a la misma unidad global de sus estructuras, como al hecho (clave) de que esta institucionalidad se funda en una relación totalmente peculiar con procesos de movilización social, de los cuales depende su eficacia en última instancia.

4. PLANES SOCIALES: ¿EL CONSUMO DESVINCULADO DEL TRABAJO?

En Argentina, como en otros países de la región, está en marcha hoy un proceso, limitado y desigual, de distribución de la riqueza social. Esto se vincula ciertamente con la presión de las luchas sociales, las cuales han sido un elemento esencial del régimen de legitimación de los recientes gobiernos “progresistas”. Sin embargo, veremos que hay otros elementos también en juego.

La naturaleza, la composición y el desarrollo de las políticas sociales son aspectos cruciales para comprender tres puntos: la lectura y el tratamiento que el gobierno da al conflicto y a la cooperación social, la relación entre gobierno y movimientos sociales y las transformaciones “subjettivas” a

nivel social. En este sentido, se trata de una lente particularmente eficaz para focalizar los desacoples entre retóricas, estructuras y procesos de gobierno.

También limitando nuestro análisis exclusivamente a Argentina, resultaría muy difícil hablar de una modalidad única y coordinada de los planes sociales. Más bien lo contrario: la clave es su variedad. Así como hay planes sociales que intentan adecuarse al complejo mapa social trazado por los movimientos en la última década (aquí es decisiva la implementación del plan de cooperativas Argentina Trabaja), hay otros que presentan formas más o menos universales (Asignación Universal por Hijo, Jefas de Familia, etc.), pero también formas de financiamiento para pequeñísimos emprendimientos (que aprovechan vinculaciones varias con las redes de la economía social).

Sin embargo, es necesario pensar los efectos de todas estas distintas ramas de la "asistencia social" unificadas bajo la retórica de la "inclusión" y del "empleo". Pero lo importante es cómo se articulan estas retóricas con los siguientes procesos:

1. Tratamiento complejo con los movimientos sociales: que incluye y combina la negociación, la subordinación, el reconocimiento y la reparación, con el armado de estructuras paralelas y el enfrentamiento más o menos directo.

2. La disgregación de las redes colectivas: hay también una combinación entre financiamiento a movimientos y prestaciones individuales. Pero un mix de estas modalidades se da inclusive al interior de los movimientos mismos. Por un lado, se tramita "uno a uno" instituyendo estructuras de mando ("punteriles") que gestionan la incorporación individual (y negociada) con el plan social y las agencias estatales (municipios, Ministerio de Desarrollo Social y de Trabajo). Por otro, hay complejos canales de negociación colectiva e interlocución institucional (de la obtención de recursos al manejo directo de un proyecto).

3. Producción de conocimiento como forma de gobierno: los planes sociales permiten desarrollar una inteligibilidad del mundo popular profundamente trastocado a partir de las mutaciones operadas desde la década del noventa y la crisis de 2001. Es una forma de registro y clasificación de los modos de vida que no pueden considerarse dentro del mundo asalariado formal ni de los cánones clásicos con los que opera el Estado. Para ello, fue necesario que el Estado incorporase a su plantel a muchos funcionarios provenientes de los movimientos y de las ciencias sociales. Su conocimiento de los grupos y su saber operativo, territorial y organizativo, están en la base de una nueva interlocución (pero también de un sistema de exclusión).

4. Política de seguridad: el conocimiento y el control territorial viabilizado a partir de los planes sociales permite un saber sobre grupos y movimientos con el que no cuenta cabalmente ninguna fuerza de seguridad. La reciente designación del histórico responsable de las negociaciones con los movimientos sociales como Viceministro de Seguridad habla muy claramente de una reformulación realista de las concepciones mismas de la noción de seguridad.

5. El plan social como productor de una nueva forma de ciudadanía: parte de los requisitos de los planes consiste en un cierto tipo de inscripción legal de los "beneficiarios" en aquellas zonas donde predomina la informalidad: la escolarización, la vacunación y documentación obligatoria como contrapartida. Sin embargo, acá vemos operar otra novedad: las instituciones clásicas del Estado no pueden dar respuesta a la masividad que se deriva de este tipo de prestaciones obligatorias. Para ello, muchas veces el Estado se sirve de iniciativas autónomas para suplir la imposibilidad de resolución institucional. Pongamos un ejemplo: el aumento en la matrícula escolar, luego de que ésta sea un requisito del beneficio de la AUH (Asignación Universal por Hijo), obligó al Estado a recurrir a la experiencia autogestiva de los "bachilleratos populares", que hacen educación popular en las fábricas recuperadas desde el 2001, y en simultáneo reconocerles su existencia a partir del financiamiento de los salarios docentes, por afuera de los convenios colectivos del gremio docente.

Este mapa breve del funcionamiento de la política social nos permite remarcar un punto clave: la retórica dominante del retorno del empleo convive con subsidios que –asignados bajo este lenguaje del mundo del trabajo– son destinados directamente al consumo. Y en relación a esto: ¿qué escenario configura este modelo de financiamiento de los consumos?

La idea parece ser, analizando la retórica del gobierno, una suerte de “política en dos tiempos”: primero el “despegue” de los consumos, motorizados en gran medida a través de planes y subsidios; después la generalización del empleo, imaginada según una modalidad clásicamente industrial y “fordista”.

A nosotros nos parece que no es esta la tendencia en marcha al interior del mercado de trabajo argentino, y que sería más realista pensar la segunda fase de la “política en dos tiempos” bajo otra dirección. Una proletarianización heterogénea y precaria que no es una “sala de espera” del pleno empleo fordista, sino la dinámica que posibilitaría el recurso al crédito individual. Esta proyección de endeudamiento supone y tiene como correlato la compulsión al trabajo, cualquiera sea su definición y su regulación.

Si esta hipótesis es viable, la expansión de los consumos “populares” anunciaría, paradójicamente, una intensificación de los procesos de explotación capitalista de la cooperación social en sus formas cada vez más difusas y variadas. La retórica de los derechos, hoy muy difundida en Argentina, iría de la mano de una financierización creciente del mundo popular.

5. CAPITALISMO POPULAR Y PROLONGADO

La forma que organiza este giro o “segundo tiempo” de la política toma su modelo de la renta financiera, renovando las formas específicas de extracción y captura del valor producido por la cooperación social. El término “extractivismo” adoptaría así un significado más abarcador: ya no sólo refiere a los recursos naturales y transgénicos, sino que se extiende, por esta vía, a diversas formas de explotación de los modos de vida contemporáneos.

Como ya dijimos, la “reinención” del Estado en un país como Argentina se juega, en primer lugar, en la producción de una mediación con respecto al mercado mundial. Pero en los países llamados “emergentes” esta mediación, a su vez, se vincula con una vasta actividad social autogestiva e informal, cada vez más presente en la actividad económica, favoreciendo su potencia económica y capturándola al mismo tiempo. El mundo de la economía informal y autogestionada se ve así vivificado, saludable y fluido, al tiempo que subordinado e hiper explotado.

El surgimiento de un mundo capitalista “popular” está estrechamente ligado a la capacidad de recuperar experiencias y prácticas de autogestión capaces de lidiar con relaciones, transacciones y políticas no estatales en una sociedad crecientemente heterogénea. Esta capacidad es regenerada una y otra vez desde abajo, en relación directa con el mercado.

Este universo de prácticas informales tiene hoy una presencia cada vez más importante y explícitamente reconocida al interior de la economía nacional. Al mismo tiempo constituye un “espejo” que permite leer algunas tendencias generales que están redefiniendo el “trabajo” en Argentina: tanto por la precariedad que lo caracteriza como por su capacidad de gestionar y negociar la relación con un mundo en rápida transformación. Son estos rasgos innovadores los que están en la base de una extensión de la explotación a zonas cada vez más amplias de la vida.

Existe un vínculo directo y de vital importancia entre estas nuevas formas de trabajo, de ciudadanía y de estatalidad. Lo que vemos en el “espejo” es que el trabajo (formal, asalariado, en “blanco”) deja de ser la mediación central, que la ciudadanía se plantea ahora necesariamente de otro modo, y que en consecuencia cambia el papel del Estado: su protagonismo en un país como Argenti-

na está continuamente obligado a enfrentarse con formas de trabajo y de cooperación social irreduciblemente heterogéneas, dentro de las cuales las lógicas mercantiles y la renta financiera imponen directamente sus criterios de regulación social. Es esta tendencial desconexión entre trabajo y Estado la que puede ser la base para una reorganización de la modalidad política tanto de la explotación como de las luchas sociales.

6. INTEGRACIÓN GENERAL, EJE BRIC, Y REBOTE DE LO NACIONAL

Dijimos que el capitalismo contemporáneo es uno y múltiple en tanto su lógica (la acumulación sin límite del capital) organiza y comanda las relaciones sociales en todo el planeta, encontrando una expresión particular en los mercados financieros globales. De este modo, se profundiza la heterogeneidad de los procesos de producción de valor, de las tramas sociales y culturales en las que se determina la cooperación social. La suerte que en estos últimos años están teniendo, tanto en América Latina como en Asia, las teorías de las “modernidades alternativas” y de los “capitalismos diversos”, adquiere su verdadero significado sobre el trasfondo de estos procesos. Estas teorías tienen el riesgo, nos parece, de perder de vista el problema esencial –para retomar términos apenas utilizados– de la articulación entre heterogeneidad y unidad al interior del capitalismo contemporáneo. Esta articulación es absolutamente concreta, y el rol del Estado (o de las estructuras “estatales” particulares) es decisivo en ella, sobre todo en los países “emergentes”.

Hay algunos puntos que van en esta dirección. El viaje reciente de la presidenta Cristina Fernández de Kirchner a Angola es un dato importante, tanto por la relación de este país con China, como por su posibilidad de constituir un polo de integración “regional” en África. Hay que subrayar que la delegación de negocios que acompañó a la presidenta a Angola incluía un representante de la mega-feria popular La Salada, sitio clave de la economía informal y popular que tiene ramificaciones regionales y transnacionales (tanto por el componente migrante del trabajo como por la circulación de los productos y su comercialización). La apertura de una línea de créditos que vienen de China es otra de las noticias relevantes del último tiempo –en el que se habla menos de la integración regional latinoamericana, clave para la salida de la crisis después de 2001–, pues está orientada a asegurar el financiamiento en infraestructura y transporte para sostener el modelo basado en la exportación de materias primas agrícolas y recursos naturales.

Sin embargo, la actual coyuntura monetaria, en la cual el Estado argentino no tiene fluido acceso al crédito en los organismos internacionales, pone una pregunta esencial aunque paradójica: en el momento mismo en que se insiste sobre la recuperación de la soberanía monetaria (pesificación de la economía), ¿Argentina enfrenta el riesgo de una verdadera pérdida del valor de su moneda frente a la disputa comercial con los países respecto de los cuales se predica la integración regional sobre bases no neoliberales?

Nos parece, en todo caso, que el conjunto de las cuestiones que están actualmente en discusión a propósito del “proceso-BRIC”, entendido más ampliamente que un acuerdo de cuatro países nacionales, es hoy de una importancia fundamental. La geografía deformada de la crisis actual no habla sólo de la oportunidad “coyuntural” que se abre para las economías “emergentes” singulares, como la Argentina. Más profundamente debemos saber leerla como síntoma de un proceso de más largo alcance, que está sacudiendo los cimientos del capitalismo como sistema-mundo. La crisis de la hegemonía estadounidense, de la cual se ha hecho una experiencia “positiva” en América Latina en la última década, constituye uno de los temas de fondo de la crisis actual. No nos animamos a diseñar escenarios para el futuro, pero es cierto que toda la estructura de relaciones entre “centro” y “periferia” está hoy en movimiento, descomponiéndose y multiplicándose, al punto de volver totalmente inutilizables ciertos paradigmas conceptuales tales como aquellos contruidos por la teoría de la “dependencia”.

Este escenario de multipolaridad, lejos de las retóricas apologéticas, es clave para interpretar el proceso de la crisis y los desarrollos a los que se asiste en países como Argentina y, más en general, en América Latina. Sin embargo, si registramos la oportunidad que se abre, el problema que debe primeramente señalarse es otro: las bases económicas de esta nueva configuración están profundamente marcadas por la interdependencia a nivel global y por los procesos financieros del capitalismo.

De acá se derivan poderosas coacciones, que parecen difíciles de evitar con la retórica del "retorno a un capitalismo serio", por retomar las palabras usadas por Cristina Kirchner en la anterior cumbre del G-20. Estas retóricas tienen el riesgo de funcionar como un velo ideológico, esto es: de ocultar las coacciones que apenas nombramos, impidiendo abrir un debate –realmente “serio”– sobre la manera de enfrentarlas.

El "retorno a un capitalismo serio" representa, finalmente, el otro lado del discurso sobre la "vuelta del Estado", que caracteriza el debate actual en Argentina y en varios países latinoamericanos. El método de análisis que probamos delinear en estos "apuntes" –tratando sobre todo de evidenciar los momentos de desacople (así como de articulación) entre retóricas, procesos y estructuras– busca captar los elementos de novedad que distinguen el sistema institucional y la intervención misma del Estado sin quedar encandilados por las imágenes producidas por los gobiernos para afirmar su propia legitimidad. Al mismo tiempo, al poner en el centro del análisis la relación entre las nuevas funciones del Estado y el capitalismo contemporáneo, se abre una perspectiva crítica sobre los elementos de fragilidad y sobre los desequilibrios que signan la acción de los nuevos gobiernos "progresistas" en América Latina (y, en particular, el argentino), tanto vista desde el perfil de las políticas sociales como desde el perfil de las políticas monetarias. Pero a partir de aquí queda por profundizar la investigación en un punto fundamental: sobre el terreno de los momentos de "encuentro", fricción y potencial conflicto entre las transformaciones subjetivas (al interior de una determinada composición social y productiva) y la nueva figura que está asumiendo la intervención institucional.



NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 19. N° 66 (JULIO-SEPTIEMBRE, 2014) PP. 185 - 192
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA - FACES - UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Pensar políticamente a Spinoza, para América Latina

A Political Re-thinking of Spinoza for Latin America

Cecilia ABDO FEREZ*

CONICET, Instituto de Investigaciones "Gino Germani", UBA, Argentina.

RESUMEN

El texto pretende pensar a Spinoza como una filosofía de los derechos, concebidos como correlaciones dinámicas y efectivas de potencias sociales. Se lee al autor del *Tratado Político* en un contrapunto que involucra tanto a las conceptualizaciones "epocales" de los derechos (sobre todo las de Hobbes y Locke), como desde la nueva centralidad de los derechos en la situación política de América Latina contemporánea. **Palabras clave:** Spinoza, derechos, descolonizar, identidades.

ABSTRACT

The text aims to conceive Spinoza as a philosophy of rights, conceived as dynamic and effective correlations of social powers (*potentias*). The author of *Political Treaty* is read in a counterpoint that involves both the "epochal" conceptualizations of rights (especially those of Hobbes and Locke) and the new centrality of rights in the contemporary Latin American political situation.

Keywords: Spinoza, rights, decolonization, identities.

* Este texto fue presentado con modificaciones en el X Congreso Internacional Spinoza, *Spinoza e as Américas*, realizado en Río de Janeiro, Brasil, y en el II Simposio de Teoría y Filosofía Política de la Universidad de La Matanza, en 2013. Agradezco los comentarios de Stefano Visentin.

En ciertos países de América Latina y en la Argentina en particular, se describe la actual situación política privilegiando no la palabra *democracia* (que fue, más bien, el *leit motiv* de la salida de las dictaduras), sino la palabra *democratización*. Esta democratización aludiría a un proceso -que estaría en andas- de profundización de la democracia, que implicaría un desplazamiento paulatino (y no sin cabeceos) de los límites que el neoliberalismo había impuesto a la economía, a la política y a la sociedad en general. La democratización de la democracia impone un cambio en los lenguajes políticos que debe atenderse (y que quisiera atender aquí): no se piensa más, prioritariamente, en términos de garantizar las libertades de los individuos, básicamente porque esas libertades están (aunque con vaivenes) garantizadas, sino en *ampliar derechos*¹. Es decir, no sólo se habla de derechos, sino que también se acompaña al sustantivo de un verbo que implica un acrecentamiento, un enriquecimiento, una transición. El paso del énfasis en las libertades (y sus garantías) al énfasis en los derechos (y su ampliación) se da de la mano de la constitución de mayorías políticas y electorales, que imponen una nueva relación con los derechos: si los derechos en su versión clásica de derechos individuales e inalienables podían pensarse como un *set* definido que ponía coto al poder político de reforma constitucional de las mayorías (pensemos, por ejemplo, en la recepción que se hizo, en la Constitución de los Estados Unidos, de los derechos en la obra de John Locke)², los derechos en su versión contemporánea no se piensan como freno a las mayorías, sino justamente como cimentados en ellas. Son derechos sostenidos *en* estas mayorías y no *contra* estas mayorías. Por lo tanto, estos derechos no aparecen como inalienables, sino como estrictamente vulnerables, dependientes de la contingencia de la perdurabilidad de colectivos.

Quisiera pensar esta nueva faz de los derechos en América Latina a partir de la presencia de los derechos en Spinoza, particularmente en el *Tratado Político*. Tanto Spinoza como ciertos países de la actual América Latina son singularidades anómalas, para decirlo con Antonio Negri: Spinoza porque construye derechos colectivos en un contexto, como fue el de la modernidad temprana, de (re)invención de los derechos subjetivos; América Latina porque dispone patrones de cierta expansión económica, en un contexto global como éste, de crisis y de resurgimiento de alternativas políticas de derechos. La pregunta entonces es ¿qué aportaría Spinoza a esta necesidad de repensar qué se dice cuando se dice derechos entre nosotros, los y las que vivimos en Latinoamérica?

En la obra política de Spinoza hay una centralidad de los derechos. En el *Tratado Político*³ Spinoza describe los derechos como “el cuerpo y el alma del Estado”⁴ (*imperii*). *Derechos* se dice en

1 Sigo aquí a RINESI, E (2013). “De la democracia a la democratización: Notas para una agenda de discusión filosófico-política sobre los cambios en la Argentina actual. A tres décadas de 1983”. *Debates y Combates*. Año: 3, n. 5, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, pp. 19-43.

2 Ver al respecto el clásico de KENDALL, W (1959). *John Locke and the Doctrine of Majority Rule*. University of Illinois Press, Urbana, Illinois.

3 SPINOZA, B (1986). *Tratado político*. III, 2. Trad., cast., introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza.

4 Tomo la traducción de Alianza e introduzco la palabra en latín, cuando es preciso distanciar la versión en español de los conceptos que esgrime Spinoza (por ejemplo, en este caso, *imperium* respecto de Estado). No obstante esa distancia, pienso a Spinoza como un filósofo de la subversión del lenguaje, a partir de habitar las mismas palabras que quería corroer. En TP III, 2, se dice: “*Por el § 15 del capítulo precedente* consta que el derecho del Estado o supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, el cual viene determinado por el poder (*potentia*), no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente. Es decir, que, lo mismo que cada individuo en el estado natural, también el cuerpo y el alma de todo el Estado posee tanto derecho como tiene poder (*tantum juris habet quantum potentia valet*)”. También lo afirma en SPINOZA, B (1986). *Op. cit.*, IV, 1. Igualmente en *Ibid.*, X, 9: “Sin duda que, si algún Estado puede ser eterno, necesariamente será aquel cuyos derechos, una vez correctamente establecidos, se mantie-

un doble registro: el primero, en tanto derechos naturales, afirmados en la plural singularidad de los modos y basados en el derecho de la naturaleza como un Todo, un derecho que es igual a una potencia infinita de autotransformación. En este primer registro, es derecho natural todo aquello que cada quien hace en su esfuerzo de preservación, sin constricción a la racionalidad ni a la normatividad: el derecho natural de cada quien es igual a su potencia finita de conservarse, en medio de otros derechos y potencias también finitos.

El segundo registro es una deriva del derecho natural, pero en cuanto éste atañe específicamente a hombres y mujeres y alude al Estado. Dice Spinoza: "Concluimos, pues, que el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes... y todos son guiados como por una sola mente"⁵. Y luego: "este derecho que se define por el poder (*potentia*) de la multitud, suele denominarse Estado (*imperium*)"⁶ y "el cuerpo íntegro del Estado (*imperii*) se denomina sociedad (*civitas*)"⁷. El Estado entonces es derecho en este segundo registro, en cuanto definido por una potencia –la potencia de la multitud–, que es potencia puesta en común y derechos comunes que permiten *concebir* el derecho natural de los hombres y mujeres que participan en ellos.

Quisiera sostener que eso *común* que califica a la potencia y a los derechos de la multitud es, primordialmente y en términos *políticos*, un índice variable que surge, por un lado, del compartir una arista específicamente política del derecho natural, que es el derecho natural a gobernar y no ser gobernado (o como bien dijo Marilena Chaui, el compartir tomar parte en el Estado da cuenta de lo común), y por el otro, de la lógica de la distribución de ese mismo derecho político. Esto es, la potencia común de la multitud define qué tipo de Estado constituye o lo que es igual, qué tipo de derecho, de acuerdo 1) al grado en que la multitud comparte el tomar parte en el Estado, y la relación entre sus partes y con otros actores al respecto, y 2) de acuerdo a la lógica en la que ese tomar parte configura la relación entre soberanía y gobierno, y un régimen determinado de propiedad⁸. Por tanto, ese compartir supone un poner en común lo político y también una lógica de la (re)partición de lo político, en cualquier régimen que sea: la potencia y derechos de la multitud es un índice político variable, que tiende a absolutizarse en una democracia –donde soberanía y ejercicio de gobierno tienden a identificarse, sin hacerlo, y donde el régimen de propiedad es favorable a la multitud– y a minimizarse en monarquías.

nen incómodos. Porque el alma (*anima*) del Estado son los derechos. Y, por tanto, si éstos se conservan, se conserva necesariamente el Estado".

5 SPINOZA, B (1986)). *Op. cit.*, II, 16.

6 *Ibid.*, II, 17.

7 *Ibid.*, III, 1.

8 Tomar parte en el Estado alude en Spinoza a un momento si se quiere constitutivo (para usar el concepto de Zavaleta Mercado), que da cuenta de la amplitud del concepto de lo político en la obra: tomar parte, esto es, constituir derechos colectivos que permitan la existencia efectiva del derecho natural de conservación de cada quién implica un cierto régimen de propiedad de la tierra, de defensa militar y de imaginario colectivo. El Estado o derecho es entonces efecto de este momento constitutivo, de este poner en común y por tanto, en su origen, todo régimen es democrático. Como dice en SPINOZA, B (1986). *Op. cit.*, II, 16: "Concluimos, pues, que el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes, de suerte que no sólo pueden reclamar tierras, que puedan habitar y cultivar, sino también fortificarse y repeler toda fuerza, de forma que puedan vivir según el común sentir de todos. Pues (por el § 13 de este capítulo), cuantos más sean los que así se unen, más derecho tienen todos juntos".

Si la experiencia política de América Latina debiera ser pensada a partir de esta concepción, a partir de la potencia puesta en común de la multitud en tanto índice variable entre el compartir lo político y la lógica de su división, la potencia política común de la multitud en América Latina sería mínima. Los Estados en América Latina (y a pesar de la generalidad de todo este planteo y de las diferencias de tiempo y por países), deben concebirse como Estados insertos en una matriz colonial: esto es, son Estados que no han estado preocupados en homogeneizar a la población, como podría decirse de los Estados-Nación europeos y cualquiera sea la crítica que a esto pueda hacerse, sino ocupados activamente en mantener y perpetuar la heterogeneidad de esa población, heterogeneidad que se expresa en una estratificación social naturalizada y en la asignación de valor a ciertas diferencias raciales construidas. El Estado latinoamericano, persistentemente colonial, ha sido en tanto derecho la negación de lo común, para definirse por una lógica de distribución excluyente: tomar parte en el Estado, tanto en lo que supone la relación entre soberanía y gobierno, como en la definición de un régimen de propiedad, implicaba para las elites mantener la exclusión de amplias capas de la población como fundamento inmovible del orden. En este sentido, de lo que se trata en América Latina o la tarea que se presenta como desafío de nuevo hoy, es la de forjar lo común en tanto derecho, la de forjar el compartir por sobre la norma de la distribución excluyente de lo político, para poder -recién entonces- hablar de la potencia política común de la multitud.

Forjar lo común para *poder hablar* de la potencia política de la multitud, implica recuperar una dimensión negada de la construcción del Estado latinoamericano como derecho: recuperar la posibilidad abierta a los muchos de tomar parte, tanto en la relación soberanía/gobierno como en el régimen de propiedad.

En ciertos países de América Latina, esta recuperación de la dimensión común del Estado como derecho se da a través, justamente, de la ampliación de derechos en plural; algunos colectivos, otros asignados a sujetos específicos. Esta ampliación de derechos no implica una progresión, una teleología, una acumulación, sino que más bien está argumentada como si fuera una *restitución*: se trata de ampliar derechos restituyéndolos a quienes les fueron negados o, para usar la expresión de García Linera, de ampliar derechos como modo de *descolonizar* al Estado. Esta ampliación del discurso y de la práctica de los derechos tensiona el uso común del concepto, que lo ligaba más a privilegios que reforzaban la lógica de distribución excluyente o a asientos constitucionales de dudosa aplicación universal. En esta ampliación, argumentada como *restitución* de derechos, el Estado se descoloniza al descolonizar la sociedad y esta descolonización permite poder hablar de la potencia política de la multitud, como índice variable, como índice cuya existencia puede permitir profundizar aún más la descolonización, al ejercer de hecho esa sociedad derechos no reconocibles en la estructura jurídica actual.

América Latina en la instancia presente aparecería entonces, a primera vista, como una inversión del argumento spinocista: la potencia política de la multitud no sería aquello que *define* al Estado como derecho, sino que sería un Estado vuelto contra sí mismo el que *define* el poder hablar de la potencia de la multitud, como efecto del contingente proceso de descolonización de sí, de la descolonización del derecho y de la sociedad. O sería ese Estado vuelto contra sí el que permite visibilizar como diferencia suya a la multitud y a su potencia política.

Pero una segunda mirada al problema muestra que esta inversión no es tal. Cuando Spinoza habla de la potencia de la multitud y la homologa al derecho del Estado (*imperium*), en el siglo XVII, produce una irrupción en un campo político discursivo y práctico, el de los derechos, que se estaba perfilando en otro sentido, en el de los derechos subjetivos y su relación con la libertad, y no en el de los derechos colectivos y su relación con la potencia. Para citar sólo dos casos prototípicos de la teoría política moderna, contemporánea a Spinoza: derecho natural es en Thomas Hobbes todo aquello que el

hombre tiene derecho a hacer en pos de conservarse, y es entendido como una *libertad* que, cuando ejercida por todos, destruye cualquier orden posible; derecho natural es entendido por John Locke como la *obligación* individual de ejecutar la ley de naturaleza, que dicta preservarse y preservar en lo posible a toda la humanidad y es por tanto una obligación que restringe la libertad y que, al concentrarse por consenso en un gobierno moderado, funda un orden legítimo. Es decir, en ambos, en Hobbes y en Locke y a pesar de todas sus contradicciones, derecho natural se dice de individuos aislados en su relación con la libertad y no de un colectivo que es poder inmanente. Para decirlo más claro: cuando Spinoza habla de potencia y de derechos comunes de la multitud como derecho del Estado lo que hace no es describir, sino intervenir en una discusión, forjando discursivamente aquello que supuestamente describe o produciendo un "acto performativo" que da lugar a la inscripción de la multitud como constatación en el discurso político; como sujeto político, para llamarlo de algún modo. Spinoza está *también* forjando el poder hablar de la potencia y de los derechos comunes de la multitud. Al hacerlo, toma el discurso de los derechos en una forma que después será característica de sólo algunas aristas de la teoría política (las más radicalizadas) y que es también característica de la situación actual de ciertos países de América Latina: toma el discurso de los derechos como un performativo que es contradictorio, para usar la expresión de Judith Butler⁹. Esto es, erige como derecho algo que tensiona al concepto (los derechos comunes como definientes del derecho de Estado), que lo lleva más allá de sus límites y que produce un conflicto con las formas usuales de entenderlo y de practicarlo. Es decir, cuando algo se naturaliza como una posibilidad no conflictiva, no es necesario nombrar a eso como derecho: por ejemplo, nadie diría que tiene el derecho a respirar, o a no usar velo siendo mujer en una sociedad occidental; pero en cuanto afirma que tiene derecho a participar de la mitad de las ganancias de aquel lugar donde trabaja, ese derecho aparece como una afirmación conflictiva, como una performance contradictoria que tensiona el concepto y a los modos usuales de entenderlo y practicarlo. Esto es lo que hizo Spinoza al hablar de la potencia y los derechos comunes de la multitud como definientes del derecho del Estado.

Si cuando Spinoza habló de potencia y derechos comunes de la multitud estaba forjando conflictivamente el poder hablar de ello, si estaba haciendo una declaración performativa contradictoria, el lenguaje de los derechos asume en él una absoluta actualidad. Porque esa declaración performativa contradictoria se pone en conflicto con otras teorías y con otros actores, pero sobre todo, inscribe a la juridicidad en un entramado no sólo discursivo, sino afectivo y esta relación entre juridicidad y afectos debe ser explorada: esto es, ¿en cuánto promueve o restringe el ejercicio de los derechos el campo afectivo en el que ellos se inscriben como declaración performativa contradictoria? ¿En qué influyen los diversos estados de ánimo social, los amores y odios, las esperanzas y los miedos, y las experiencias vividas la comprensión y la efectividad de esa afirmación discursiva contradictoria de los derechos? ¿En cuánto obstaculiza o promueve su práctica?¹⁰

Si esta lectura de Spinoza fuera plausible, hay una relación entre el modo en que se habla el lenguaje de los derechos en la América Latina contemporánea y el modo en que Spinoza habló el lenguaje de los derechos comunes, en la modernidad temprana: en ambos casos, más que describir, se trata de un performativo que impone una lógica del desarreglo y de la tensión respecto del uso acostumbrado de la palabra y de sus modos de circulación y producción de efectos. Ese desarreglo y esta tensión es lo que hace del discurso de los derechos algo que permite leer de nuevo el presupuesto filosófico spinocista de la igualdad de potencia y derecho, porque esa igualdad, más que to-

9 BUTLER, J & SPIVAK, G (2009). *¿Quién le canta al Estado-Nación?* Paidós, Buenos Aires.

10 Ver respecto este argumento la intervención de Butler, in: BUTLER-SPIVAK (2009). *Op. cit.*

marse por dada es un presupuesto a confirmar al inscribir esa contradicción performativa en un campo de efectos prácticos y con pluralidad de actores en disputa.

DERECHOS E IDENTIDAD

Una lectura ya clásica sobre los derechos, como es la de Charles Tilly, los describe no como una teleología, sino como derechos que se pueden ganar o perder, acrecentar o revertir, de acuerdo a su anclaje en actores específicos¹¹. Si podemos leer derechos en la forma antedicha aquí, es también así en Spinoza. Los derechos comunes que son fundamento del Estado deben permanecer incólumes, como dice en el *Tratado Político*, pero, de hecho, pueden perderse: ésta es la situación de todo régimen que no sea democrático (porque si la democracia está en el origen de todos los regímenes, los regímenes monárquico y aristocrático implican una restricción de esa potencia común y una reversión de los derechos comunes de la multitud) y ésta es también la situación de toda democracia donde haya indicadores de malestar social tales como delincuencia a gran escala, manifestaciones constantes de desobediencia o miedo por parte de y hacia la multitud¹². Si los derechos, incluso los de la multitud, pueden revertirse en parte, si pueden perderse, eso significa que no son datos, sino que su perdurabilidad depende de la lógica en que la multitud se relaciona con otros actores y con sus partes constitutivas al interior de un régimen. Pero significa, sobre todo, que la multitud es pensada, también ella, como *parte*, como una parte entre otras partes, cuya potencia y derechos dependen de la experiencia continua de forjar formas comunes de lo político, entendido en sentido amplio (es decir, incluyendo regímenes de propiedad).

Pero la multitud tiene una característica como parte que la hace anómala a las demás partes. Respecto de los patricios y del rey, que son los actores centrales de la monarquía y la aristocracia, la multitud es aquella parte que permite inscribir en lo jurídico algo que no es del orden del interés y tampoco del orden de la identidad, sino que es del orden de lo común. Tanto el interés de la multitud como la identidad de la multitud llevan inscrita la difusa o disolvente marca de lo común y eso común es lo que pugna por una universalidad mayor del derecho cuando se habla de derechos de la multitud, que cuando se habla de derechos del rey o de los plebeyos. Es una universalidad mayor que, como la multitud es parte y no Todo, nunca es absoluta. La multitud es aquella parte que permite tensionar la traducibilidad del interés en derecho y que expone los problemas que conlleva su equiparación, al reponer entre el interés y el derecho, la tensión a la universalización que está inscrita en lo común.

11 TILLY, C (2004). "¿De dónde vienen los derechos?". *Sociológica*. Año: 19, nº. 55, mayo-agosto, pp. 273-300.

12 SPINOZA, B (1986). *Op. cit.*, III, 5: "Añádase a ello que la razón enseña paladinamente a buscar la paz, la cual no se puede alcanzar sin que se mantengan ilesos los comunes derechos de la sociedad; por lo cual, cuanto más se guía el hombre por la razón, es decir (*por el § 11 del capítulo anterior*), cuanto más libre es, con más tesón observará los derechos de la sociedad y cumplirá los preceptos de la suprema potestad, de la que es súbdito. Más todavía, el estado político, por su propia naturaleza, se instaure para quitar el miedo general y para alejar las comunes miserias; y por eso busca, ante todo, aquello que intentaría conseguir, aunque en vano, en el estado natural, todo aquel que se guía por la razón (*por el § 15 del capítulo precedente*)"; en TP V, 2: "Aquel Estado es, por tanto, el mejor, en el que los hombres viven en concordia y en el que los derechos comunes se mantienen ilesos. Ya que no cabe duda que las sediciones, las guerras y el desprecio o infracción de las leyes no deben ser imputados tanto a la malicia de los súbditos cuanto a la mala constitución del Estado. Los hombres, en efecto, no nacen civilizados, sino que se hacen. Además, los afectos naturales de los hombres son los mismos por doquier. De ahí que, si en una sociedad impera más la malicia y se cometen más pecados que en otra, no cabe duda que ello proviene de que dicha sociedad no ha velado debidamente por la concordia ni ha instituido con prudencia suficiente sus derechos. Por eso, justamente, no ha alcanzado todo el derecho que le corresponde"; en *Ibid.*, IX, 6: "Ahora bien, las leyes o derechos comunes de todo el Estado, una vez establecidos, no deben ser cambiados"; en *Ibid.*, X, 1, dice: "quien desea evitar los inconvenientes del Estado, debe emplear medios que estén acordes con su naturaleza y que puedan derivarse de sus fundamentos".

Pero los derechos de la multitud también tensionan la dependencia entre derechos e identidades. Ciertamente el multiculturalismo en las reformas constitucionales que se llevaron a cabo en los años '90 en América Latina reforzó la dependencia entre derechos e identidades focalizadas, muchas veces en detrimento de lo común. Por ejemplo, en lugar de reconocer derechos a todos los campesinos en un área agrícola, como puede ser el Cauca colombiano, y disponer políticas públicas de otorgamiento de tierras para todos ellos, se benefició a comunidades o bien indígenas o bien afro, haciendo que los que no tuvieran ninguna de esas identidades disputaran con los demás por la fuerza el acceso a esas tierras, o estratégicamente adoptaran esas identidades, para no quedarse afuera del beneficio¹³. Esta dependencia construida entre identidades focalizadas y derechos significó muchas veces una depreciación e invisibilización de aquello común. Reforzar en cambio lo común al pensar derechos y al pensar cómo ampliar el tomar parte en lo político y en regímenes de propiedad -el pensar derechos en términos de multitud, como se sugirió aquí-, permitiría salirse de la trampa de esta dependencia entre identidad focalizada y derechos, que lleva a la competencia en lugar de a ampliar la experiencia continua de lo común. Pero este desdibujamiento de las identidades introduciría un nuevo riesgo (que bien avizora Tilly, entre otros): que al tender a privilegiar lo común en la afirmación de los derechos (y mucho más si se trata de derechos que descolonizan el Estado y la sociedad), se desdibuja también quiénes podrían defender su práctica, en caso de que se corriera el riesgo de perderlos (esto es lo que se dice, entiendo, cuando se piensa en la necesidad de "politizar" derechos como la Asignación Universal por Hijo en la Argentina o la Bolsa Familia en Brasil).

CONCLUSIÓN

Se ha propuesto aquí pensar la afirmación que iguala potencia y derechos comunes de la multitud como definición del derecho del Estado, como una afirmación performativa de Spinoza que introduce una contradicción, una tensión en la práctica y en el discurso de los derechos en la modernidad temprana. Esa manera de hablar de derechos sería característica de una arista de la teoría política, en la que los derechos no son el freno a mayorías, sino que se sustentan en ella, y ese sustento implica conflicto y vulnerabilidad. Al pensar en América Latina, esa forma de hablar de derechos donde no sólo no los hay, sino que forjarlos implica alterar usos y comprensiones asentadas, hace de los derechos los motores del proceso de descolonización del Estado y la sociedad. Es decir, esos derechos como performativos contradictorios producen una fuerza de igualación donde hubo y hay desigualdad y menosprecio social, como fundamentos del orden.

Pensar derechos de esta manera implica relativizar la muy sugerente hipótesis de Foucault en *Genealogía del racismo*, que trazaba una paralela entre el discurso jurídico de la soberanía y el discurso histórico de la guerra social. Esta paralela no se sostiene en Spinoza, donde el derecho de guerra (llamado también derecho) rompe cualquier autorreferencia del derecho positivo, y tampoco se sostiene en esta forma de pensar derechos como descolonización. Si los derechos descolonizan es justamente porque pueden generar también formas de conflicto agudas, extremas (lo que hemos llamado aquí la relación entre afectos sociales y derechos). Al producir estos derechos cierta igualación, cierta homogeneidad intolerable para muchos sectores en un contexto de Estados y sociedades que han sido persistentemente coloniales, ciertos Estados latinoamericanos aparecen deconstruyéndose, a la vez que deconstruyendo formas reificadas de marginación. Pero también aparecen

13 Ver al respecto la ponencia de NIETO SÁCHICA, DA (2013). "Conflictos interculturales en el norte del Cauca", presentada en el 7º. Congreso Latinoamericano de Ciencia Política (ALACIP), Bogotá. Disponible online en la matriz del congreso.

introduciendo la posibilidad de una desigualación, de una interrupción: el Estado actual en ciertos países de América Latina, el Estado regionalizado, aparece introduciendo un obstáculo al libre flujo de la igualación, al libre flujo del capital en términos globales, como dijo sugerentemente Marx hace siglos atrás¹⁴. En esta forma de pensar la región como obstáculo, como interrupción inesperada a la libre circulación que homogeneiza, los derechos forjan una otra relación con el liberalismo.

14 Ver Spivak en referencia a Marx y Foucault, en el citado diálogo in: BUTLER-SPIVAK (2009). *Op. cit.*



Giacomo MARRAMAO: **Contra el poder. Filosofía y escritura**. FCE, Buenos Aires, 2013, pp. 111.

Esteban TORRES CASTAÑOS. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

Pasados tres años de la aparición de *La pasión del presente* (primera edición italiana en 2008) el reconocido filósofo y sociólogo italiano vuelve a la carga con un nuevo y breve libro: *Contra el poder. Filosofía y escritura*, publicado en su primera versión castellana por Fondo de Cultura Económica el mes de junio del año pasado (1ª ed. italiana, 2011). En consonancia con buena parte de su producción previa más contemporánea, entre la que podemos destacar *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización* (1ª ed. italiana, 2003; 1ª ed. castellana, 2006); *Cielo y tierra: genealogía de la secularización* (1ª ed. italiana, 1994; 1ª ed. castellana, 1998); *Dopo il Leviatano* (1ª ed. 1995); *Minima temporalia. Tiempo, espacio, experiencia* (1ª ed. italiana, 1990; 1ª ed. castellana 2009) y *Poder y secularización* (1ª ed. italiana, 1983; 1ª ed. castellana, 1989), el presente texto es portador, en primer lugar, de un oportunismo teórico y político saludable, en tanto se plantea la recuperación de la pregunta por el poder, de la cuestión del poder, como clave central de interpretación filosófico-sociológica del mundo contemporáneo. Tal objetivo de revalorización conceptual es anunciado por el autor como una misión restauradora, en la medida en que reinstala una problemática excluida de las especulaciones posmodernas y neofuncionalistas aún dominantes. En segundo lugar, en sintonía con las obras previas de Marramao, el libro, que se autodefine como un texto filosófico, es portador de un afán de actualidad sociológica, inscripto en ciertas pretensiones de totalidad social, propias de la tradición de la teoría crítica frankfurtiana a la que suscribe nuestro autor. A partir del empleo de una batería de nociones relativamente jóvenes, Marramao se propone descubrir y analizar las nuevas lógicas de poder que se ponen en juego en nuestro tiempo, y no duda en sugerir en voz baja que la obra en cuestión representa un principio de ruptura con las teorías clásicas del poder aún vigentes. Finalmente, el texto pone en evidencia algunas bondades del *ethos* marxista del autor, en tanto apuesta por un trabajo filosófico-práctico comprometido con los desafíos políticos de su tiempo. En tal dirección, promediando el libro, Marramao insistirá que para poder vislumbrar un límite, un umbral, una línea de resistencia capaz de romper el actual círculo vicioso de poder y de supervi-

encia, es necesario que escritores y filósofos se transformen en cartógrafos y geógrafos de la existencia, en meteorólogos capaces de entender y descifrar los signos de los tiempos.

Luego de reconocer los aspectos positivos que hacen de *Contra el poder* una obra en cierto modo apreciable, es menester señalar que, a diferencia de otros textos anteriores del autor, el objetivo acuñado en el presente libro, en los términos ya señalados, no llega a concretarse satisfactoriamente. Entendemos que la propuesta fracasa en líneas generales en tanto evidencia problemas sustantivos en cuatro planos diferentes: en la organización de los contenidos, en la propuesta conceptual central, en la presentación de las nuevas dinámicas y formas de poder, y finalmente en la visión actual que proyecta Marramao del Estado-nación soberano. Analicemos brevemente cada uno de estos elementos.

Crítica del poder se estructura en cuatro capítulos y un apéndice, los cuales a su vez quedan contenidos en dos ejes generales. Al primer eje Marramao lo denomina *escena primaria* del poder, y al segundo *nueva escena* del poder.

Los tres primeros capítulos corresponden al eje inicial. La sección que abre el libro se denomina precisamente "Escena primaria del poder: política, poder y potencia" (pp. 19-32). Siguiendo las pistas sugeridas por el título, aquí Marramao se ocupa en un primer momento del desarrollo y la articulación conceptual del trinomio política-poder-potencia, poniendo en diálogo autores clásicos y contemporáneos de la filosofía política, entre los que destacan Aristóteles, Sócrates, Hanna Arendt, Marx, Foucault y Spinoza.

El primer capítulo se completa con la introducción de la noción de *Auctoritas*-recuperada de la obra de Benveniste- y con la presentación sumaria de un concepto de política entendido simultáneamente como praxis relacional y como conflicto, como proceso y como evento. Aquí Arendt resulta la referencia central del primer polo y Maquiavelo y Spinoza la del segundo. El capítulo siguiente lleva el nombre de "Arqueología del poder: Elias Canetti" (pp. 33-64). Nuestro autor ofrece en este pasaje una aproximación general a la obra del escritor búlgaro, premio Nobel de literatura en 1981, en particular a su gran libro *Masa y poder* (1ª ed. 1960), centrándose en el modo en que el autor tematiza las ideas de masa, de muta y de poder, que se ponen en acto en la interpretación de ciertas situaciones concretas. También ingresan aquí de

modo accesorio algunas referencias a los trabajos de Walter Benjamin y de Adorno.

El tercer capítulo, con el cual concluye la *escena primaria* del poder, está nuevamente dedicado a repasar el pensamiento de un literato, en este caso la ensayista y escritora rumano-alemana Herta Müller, también premio Nobel de literatura (año 2009). El apartado se titula "Poder, identidad, escritura: Herta Müller" (pp. 65-74), y es el más breve del libro. En este caso nos cuesta reconocer la apuesta de lectura que realiza Marramao. Según éste la obra de Müller nos permite esclarecer que el síntoma de la persistencia opresiva del poder no está ya representado por las formas de su ejercicio, ni tampoco por los valores que los distintos regímenes políticos proclaman como fundamentos del propio orden, sino por el coeficiente de ansiedad o de pasividad que estos inducen en los gobernantes.

El cuarto y último capítulo, con el cual se inicia la *escena actual* del poder, se titula justamente "Mutaciones y metamorfosis: la nueva escena del poder" (pp. 75-92). En esta sección nuestro autor, en menos de 20 páginas, pretende ofrecer un diagnóstico sociológico general y multidimensional sobre la cuestión del poder en el mundo social contemporáneo, haciendo especial hincapié en la transformación de las estructuras y los procesos políticos, culturales y tecnológicos. A nuestro entender se trata del capítulo más importante del libro. Para elaborar su esquema analítico, Marramao pide aquí prestados algunos fragmentos de las visiones sociológicas contemporáneas de Saskia Sassen, Zygmunt Bauman, Arjun Appadurai, y sobre todo del tecnólogo canadiense De Kerckhove.

Finalmente, el libro se completa con un apéndice titulado "El espectáculo de la igualdad. Poder y deseo en el populismo posdemocrático" (pp. 93-108). En esta última sección el filósofo italiano se propone analizar y poner en cuestión la tesis que expone el lingüista y ensayista italiano Raffaele Simone en un ensayo publicado en Francia con el título "Pourquoi l'Occident ne va pas a gauche", y que básicamente postula el declive tendencial de la izquierda en Occidente. Hasta aquí un registro descriptivo extremadamente general de la estructura del libro.

Ahora bien, respecto al modo general de organización comentada, lo primero que hay que destacar es el desacuerdo de Marramao al pretender establecer una síntesis entre los diferentes elementos que componen el libro, siendo que éstos son de una heterogeneidad notable. La intención de conquistar

un sentido unitario para el libro se efectúa a partir de la definición de los escenarios de poder como un todo articulado. Tal apuesta conjuntista deja en evidencia un problema central: la existencia de un desajuste estructural o bien una desarticulación, en primer lugar, entre los contenidos integrados en la *escena primaria* del poder y aquellos situados en la *escena actual* del poder, así como también, en segundo lugar, entre los diferentes capítulos del libro.

Las secciones segunda y tercera, correspondientes a los estudios sobre Canetti y sobre Müller, están prácticamente desconectados de la teleología del libro, más allá del interés que éstos puedan despertar al lector. Realizada esta salvedad podemos observar que mientras que en el *escenario primario* (capítulo 1) Marramao propone centralmente un abordaje filosófico-político de la cuestión del poder, en el *nuevo escenario* (capítulo 4 y 5) despliega en un nivel de mayor concreción un discurso sociológico general y multidimensional del poder, que por un lado ignora por completo las categorías previamente expuestas (particularmente las nociones de poder), y por el otro desconoce los límites de la perspectiva del primer escenario en tanto desborda el ámbito de la política.

En cuanto a la propuesta conceptual central del texto, la apuesta teórica de *Contra el poder* se concentra principalmente en tres operaciones de renovación conceptual, en gran medida entrelazadas, y que en la mayoría de los casos involucran directamente a la cuestión del poder: 1) La redefinición y rejerarquización de la noción de sujeto, inscriptas en un movimiento de transición sugerido de las estructuras a los sujetos; 2) La jerarquización y resignificación de la dimensión simbólica del poder y de la potencia; y finalmente 3) el paso de lo que Marramao denomina el paradigma distributivo del poder al paradigma generativo. Tales operaciones permitirían, por un lado, la interpretación de una serie de fenómenos sociales concretos identificados por el autor, como serían, por ejemplo, el neopopulismo mediático o neopopulismo posdemocrático y la crisis de legitimidad de los regímenes políticos. Por el otro, eventualmente facultarían la superación de éstos desde una política de izquierdas. La primera maniobra mencionada se edifica principalmente a partir del rechazo de la forma-estatal, de la universalidad concreta que la compone, como actor no sólo creador y productor de símbolos, sino también como catalizador y redistribuidor de éstos. En nuestra opinión, el nuevo foco de la teoría y la praxis debería desplazarse de la subjetividad política como búsqueda novedosa, tal como propone Marramao

en este punto, a la constitución de una relación radicalmente nueva entre subjetividad y organización política, atravesada por la articulación entre micro y macro política, en un esquema que ponga en cuestión pero que no excluya la forma-estado. Respecto a la segunda operación mencionada, ésta se instala gradualmente a partir de un conjunto de referencias no precisadas y menos aún desarrolladas conceptualmente. A ello hay que agregar que Marramao cae en la tentación de presentar la creciente semiotización del poder con cierto aire de novedad, obviando que se trata de una visión ampliamente consolidada en la filosofía y las ciencias sociales contemporáneas, popularizada en éstas últimas a partir de la recepción de la obra de Pierre Bourdieu. Aquí también sorprende la ausencia de diálogo con la bibliografía específica sobre la temática.

Finalmente, respecto a la tercera operación, nuestro autor señala que si el paradigma distributivo -considerado obsoleto- concibe el poder como una sustancia, un bien, un recurso de una cantidad constante y predefinida, y, por lo tanto, susceptible de producir en su marcha cíclica solo conflictos distributivos y las consiguientes medidas redistributivas, el paradigma generativo, en cambio, entendería el poder como una relación, no sustancial, cuya intensidad varía con la variación de la inversión simbólica practicada en los diversos ámbitos del sistema social (pp. 84-85).

En el momento que asume que el primer paradigma representa las teorías clásicas del poder que resultaron hegemónicas tanto en la economía como en la política de la modernidad, el filósofo italiano cae en una sobresimplificación llamativa: reduce tanto lo clásico como lo moderno a un registro unidimensional. Tal como ocurre en la operación anterior, Marramao elige simplemente comentar la transición de un esquema a otro, evitando dar cuenta del proceso de conceptualización involucrado. En cualquier caso, la concepción generativa del poder termina inscribiéndose, muy a pesar del discurso del autor, en un horizonte de pensamiento político posmoderno, comprometido con el reconocimiento del declive irreversible de la soberanía territorial de los estados-nación.

Siguiendo el esquema propuesto inicialmente, observamos, en tercer lugar, que a lo largo del libro Marramao proyecta su conceptualización del poder a partir de la identificación de una serie de dinámicas y de formas de poder que resultan marcadamente deficientes. Entre las primeras se destacan particularmente dos: la dinámica poder cercano-onda larga / poder lejano - onda corta, planteada en el primer

capítulo, y luego el poder de fusión. Por su parte, las nuevas formas de poder que reconoce el autor son principalmente tres y se despliegan en su conjunto en el *nuevo escenario* del poder: éstas serían el poder posdemocrático, el poder mediocrático, y la tríada poder económico, etnocultural y religioso. Tales formas y dinámicas tienen en común que no se desarrollan conceptualmente, que no se ponen en relación entre ellas, y que se presentan completamente desconectadas de la conceptualización filosófica del poder de la primera sección del libro.

Por último, Marramao pone su teorización general del poder -a partir del conjunto de los elementos ya mencionados- al servicio de una ideología antiestatal, o más exactamente de una ideología antisoberana del estado-nación, posición que el autor nunca reconoce explícitamente, y que posee una frondosa tradición en las recetas más politizadas de la filosofía y las ciencias sociales contemporáneas. Ésta se edifica en la visión del filósofo italiano principalmente a partir de cuatro formulaciones inextricablemente unidas: la tesis de declive gradual e irreversible del poder del estado-nación, en particular de su poder territorial; la interpretación del gobierno en términos de gubernamentalidad y de *governance*; la creciente crisis de legitimidad estatal a partir de una doble presión, desde arriba (economía global) y desde abajo (cultura y política local); y finalmente la visión del espacio social en términos de *globalización*, de la relación local-global, sustrayendo en este último caso la dimensión espacial de lo nacional o del estado nacional, lo cual implica dejar de lado una visión tridimensional local-nacional-global a favor del esquema dual mencionado. Para Marramao, tales fórmulas contribuyen a la institucionalización del "orden poshobbesiano" de la globalización, tal como éste lo denomina (comillas del autor).

Si bien nuestro filósofo señala, con la intención de desmarcarse de cualquier posición antiestatal heredada, que el tema del ocaso del Estado o del declive de la soberanía es una visión que atravesó los debates de todo el siglo XX, ocupando centenares de volúmenes, de ensayos y de doctas controversias, el filósofo italiano finalmente no logra o, quizás mejor, no pretende, despegarse de tal tradición. A decir del autor, el libro simplemente ofrece una nueva teoría del poder que permita actualizar tal hipótesis.

La versión de Marramao de la tesis comentada, central en su teorización del poder, sin dudas resulta inadecuada, más aún si la evaluamos desde el presente latinoamericano. Al menos dos acciones del autor invalidan tal supuesto: 1) el cierre de su teoría del estado sobre una única forma estatal, registrada en un

período histórico concreto: la forma-estado neoliberal; y 2) la omisión de cualquier referencia al proceso de recuperación gradual de la soberanía de los Estado-nación de buena parte de los países de América Latina desde principios del nuevo siglo. El autor evita colisionar con esta última evidencia circunscribiendo su análisis sociológico del poder al continente europeo y a los Estados Unidos.

De este modo, en síntesis, los problemas mencionados a grandes rasgos en relación a cada uno de los planos terminan convirtiendo a *Contra el poder* en un producto poco consistente, de ninguna manera novedoso, y de escaso valor filosófico y sobre todo sociológico.

Eugene GOGOL. **Ensayos sobre zapatismo**. México, Prometeo Liberado, Juan Pablos Editor, 2014, 128pp.

Rodolfo DELGADO AGUILERA. Colegio Universitario de Maracaibo (CUM), Maracaibo, Venezuela.

El Zapatismo y la relación dialéctica entre teoría y práctica como aportes para la construcción del Estado Comunal en Venezuela

En el contexto Latino Americano mucho podría mencionarse de la praxis anarquistas por grupos sociales que viendo vulnerados sus derechos políticos y sociales irrumpen en la lógica del modelo desarrollista, colonizador y del capital, buscando alternativas conscientes para el buen vivir. Entre algunas de estas tenemos, los indios Mapuche en Chile, los Piqueteros de Argentina, los Sin Tierras en Brasil, el Zapatismo en México, entre otros. De alguna manera, pudiera decirse que estos colectivos o movimientos sociales forman parte de esos grupos de Indignados que surgen también en el norte del mundo como respuesta distinta a la crisis del capitalismo mundial.

En razón a lo expuesto, es preciso preguntarnos ¿Son estos movimientos sociales capaces de superar el Estado burgués actual?; ¿Son una alternativa al poder constituido (Estado)? En tal sentido, el investigador Eugene Gogol,¹ muestra en su "Ensayo sobre el zapatismo", una postura crítica

marxista, intentando recrear su devenir para responder y develar el conflicto histórico entre lo teórico y la praxis política que se expresa en su realidad, generándose una discusión, que obliga a radicalizar (ir a la raíz) de los postulados marxistas en la actualidad. Por otra parte, esta nueva identidad de movimientos sociales, se expresan de manera diversa en el continente. Sin embargo, es el zapatismo que más ahínco propugna al socialismo marxista como forma de vida, no adoptando sus principios de forma dogmática, sino por el contrario, utilizando prácticas sociales y políticas no dogmáticas del marxismo, que lejos de distanciarse de sus postulados, se acerca, permitiéndose la existencia, subsistencia y visibilizándose como sujeto social que antagoniza con el modelo liberal que cosifica al ser social, lo mercantiliza y lo degrada sólo al mercado.

Por otra parte, Diego Tagarelli², nos introduce a la indefinición teórica del marxismo en el contexto actual, partiendo de la idea que el surgimiento del movimiento Zapatista es alternativa para el encuentro de posiciones ideológicas diversas entre las cuales se encuentra el marxismo y, donde el propio marxismo se pudiera redefinir y reconceptualizar con las nuevas praxis sociales existentes, pudiendo aparecer un nuevo marco categorial que lo reposicione axiológicamente en América Latina.

Estas breves referencias teóricas permiten realizar una sinopsis crítica en la actualidad venezolana, tomando en cuenta que aunque las luchas por el poder político, y la conformación del poder mismo han sido diferentes con respecto al Zapatismo y otras formas alternas de lucha en América Latina, nos encontramos los venezolanos en un mar de contradicciones teóricas y prácticas que generan la siguiente interrogante, premisa en este ensayo. *¿Es a través de organizaciones no estatales, como el Zapatismo, que se puede abolir el Estado burgués actual en Venezuela?*

Plantearse esta pregunta obliga a una aproximación de lo que entendemos por Estado burgués. El Estado históricamente es parte integral del capitalismo, este último separa³ el objeto de creación respecto al sujeto creador, es decir, el Estado es un ente aislado

1 GOGOL, E (2014). *Ensayos sobre zapatismo*. México, Prometeo Liberado, Juan Pablos Editor.

2 TAGARELLI, D (2009). "Para un posicionamiento teórico latinoamericano: la rectificación del marxismo desde el zapatismo", consultado el día 5 de julio 2014, in: <http://rci.net/globalizacion/2009/fg891.htm>

3 HOLLOWAY, Jh (2011). *Agrietar el Capitalismo: El hacer contra el trabajo*. Buenos Aires. Ediciones Herramientas,

de la sociedad, al cual hay que tramitar para obtener algún servicio o producto, como si fuera un ente privado cualquiera. Lo que implica una relación indirecta de la sociedad con el Estado, pero directa con el capital, fusionándose Estado y capital, tenemos el Estado burgués. Esto determina porque movimientos sociales como el Zapatista plantea una dialéctica desde su historia y se refieren a "ellos y nosotros," "los de arriba y los de abajo" en su relación de existencia entre el Estado y la comunidad.

Es decir, el Estado plantea relaciones de dependencias entre la sociedad y confisca la posibilidad de una emancipación o libertad del ser social. Es por ello que en el análisis, la noción de Estado y sus relaciones está determinado dialécticamente en un tiempo y espacio histórico, fundamental para la construcción y desconstrucción, la creación y la recreación de la historia como método para el abordaje del contexto, que determinará en gran medida las definiciones del cómo cuándo y con quién movimientos como el Zapatista o cualquier otro movimiento revolucionario en América Latina se dan sus formas orgánicas de organización social. Esto es pertinente para cualquier otra forma de resistencia subversiva que insurja desde abajo, y que por supuesto, pretenda antagonizar con el Estado burgués nacional y/o transnacional.

Por ello que Interpretar a los zapatistas en su lucha armada y no armada, pasa por el reconocimiento de una sociedad subyugada por la historia al capital y al Estado burgués tanto nacional como transnacional, pero al mismo tiempo hay que reconocer que no es el Estado la madre de la espoliación y el succionador del trabajo creador, es el capital que da origen al Estado burgués que lo utiliza como instrumento de sus intereses, expresado en el valor como síntesis que cohesiona a la sociedad con el capitalismo, mentor del Estado actual (Holloway, 2011).

Los venezolanos no escapamos a esta realidad, la renta petrolera que condiciona nuestra economía es la síntesis del valor que cohesiona a la sociedad con el capitalismo rentístico petrolero⁴, históricamente subyugado a esta fuerza del valor (petróleo), se conformo un Estado omnipresente que está preso de sí mismo, no puede optar a formas distintas de existencia, que no sea redistribuir la renta petrolera de manera "solidaria", más equitativa e impulsar desde la conformación del Estado burgués un Estado comunal, pero manteniendo su estructura jerárquica estatal intacta. En este sentido nos preguntamos ¿Es posible en Venezuela la construcción de comunidades autónomas parecidas a los zapatistas?, la respuesta es que, "El valor es incompatible con la autodeterminación; es más, con ninguna forma de determinación consiente"⁵.

En este sentido, leyendo a Eugene Gogol, y a Diego Tagarelli desde una visión economista, indago tales determinaciones que pudieran dar respuestas al éxito del Zapatismo en su forma de organización social y, explícitamente no conseguimos ninguna, aunque se puede entrever e inferir una autarquía⁶ relativa, declarada o no por sus dirigentes, como política económica que actúa como opción para abolir el Estado burgués actual, más allá de formas auto gestionadas de producción de rubros y actividad económica diversas.

La autarquía, como política se encontraría aducida para el mantenimiento del pleno empleo y la independencia económica, teniendo la oportunidad de desarrollar sus propias fuerzas productivas. Bien sea la autarquía inducida desde afuera (caso Cuba) o, promovida desde adentro (caso Zapatismo), permitiría a estas sociedades trastocar el Estado burgués en sus cimientos: el capital nacional y transnacional. Aunque el autor no hace referencia explícita del término Autarquía, es indiscutible que ambas sociedades, el Zapatismo y el socialismo cubano, han estado marcados en mayor o menor medida por esta política autárquica desde sus alzamientos en armas contra el Estado bur-

4 BAPISTA, A (2010). *Teoría Económica del Capitalismo Rentístico*. Clásicos del Pensamiento Económico Contemporáneo en Venezuela. Ediciones del Banco Central de Venezuela, Caracas.

5 HOLLOWAY, Jh (2011). *Op. cit.*, p. 85.

6 "Autarquía significa autosuficiencia, especialmente autosuficiencia económica. Ciertas comunidades primitivas o en algunas ciudades medievales han sido ejemplo de autarquía. Puede entenderse dos tipos de autarquía, una absoluta y otra relativa. La primera únicamente sería posible en aquellos países cuya extensión territorial y diversidad de recursos naturales permitiera efectivamente prescindir del exterior. En cambio, la autarquía relativa tratara de limitar al máximo las relaciones económicas con el extranjero pero sin excluirlas en su totalidad. Las razones aducidas para una política autárquica son las del mantenimiento del pleno empleo y al independencia económica", in: *Diccionario razonado de economía*. José Tomás Estéves Arria/Editorial Panapo de Venezuela C.A, Caracas, Venezuela, 1966

gués nacional y transnacional, permitiéndose hoy en día ser las representaciones emblemáticas del socialismo marxistas de América Latina. Claro está, construyendo cada cual "El tiempo del No, el tiempo del Sí", ligado a su práctica concreta y su lucha por construir la autonomía⁷

¿Pudiera estar en la autarquía la respuesta al caso venezolano?

En el caso Venezuela, se intenta la necesidad de crear un Estado comunal, según la Ley del Plan de la Patria 2013- 2019. Desde la perspectiva Zapatistas pudiera ayudar a dilucidar la pregunta anterior. Para los Zapatistas el Estado burgués (ellos) necesita quien le reconozca, al no existir este otro (nosotros) ¿Quien reconoce el Estado burgués? Éste se anularía, se desintegraría, sin embargo las condiciones políticas, sociales, culturales, económicas, históricas y geográficas son distintas para Venezuela, por eso no negamos la posibilidad de crear un Estado comunal en Venezuela, pudiera ser un Estado que destruya su propia estructura⁸ dando paso a otras formas de organización social y relaciones sociales, hasta ahora no se evidencia tal situación. También pudiéramos inferir que en Venezuela el Estado es traba para la construcción de comunidades autónomas con auto gobiernos para ejecutar y administrar su espacio público. Esto último es lo que más se evidencia en la praxis burocrática del Estado hacia las comunidades que quieren obedecer el mandato del Estado: convertir al Estado en Comunal".

No se pretende en este ensayo establecer analogía entre la revolución Bolivariana Socialista del siglo XXI y el movimiento Zapatista o Ejército Zapatista para la Liberación Nacional (EZLN), lo que se pretende es tomar en cuenta de forma interpretativa hermenéutica como el movimiento zapatista recrea su práctica social construyendo una teoría socialista del siglo XXI, forjándose sus propias interpretaciones de la teoría basado en un contexto histórico y espacio geográfico, formándose sus propios conceptos en su realidad contingente, elaborando su propios constructo teórico sin desestimar

la base socialista científica, esto ha permitido reconstruir su historia, su geografía, su cultura, su política, su economía y sobre todo su forma de organización social y gobierno, lo cual pudiera coadyuvar a reconocer en los venezolanos, la misma lucha por la autodeterminación de dos sociedades distantes geográficamente, pero próximas en el mismo propósito: la emancipación de los pueblos y su libertad.

Otro aspecto importante a considerar es la relación entre la teoría y práctica revolucionaria, conjugando ambas llevaría con éxito cualquier emprendimiento revolucionario, la muestra se encuentra en los Zapatistas, sin embargo esta teoría no puede surgir de las cuatro paredes de la universidad o de una oficina, o de las asambleas de los partidos políticos, esta teoría debe nacer del movimiento social que construye las Comunas, los Consejos Comunales, los Comité de salud, los Comité de agua, de la policía comunal. Una teoría elaborada desde la comodidad de un escritorio es letra muerta. La teoría debe estar blindada con la práctica cotidiana del ser, conocer, hacer y convivir.

De lo anterior nos preguntamos nuevamente, ¿Una sociedad como la venezolana pudiera construir una alternativa política y social o proyecto emancipador y libertario desde su sola cotidianidad práctica? Afirmar que es posible pudiera ser una utopía, sin embargo las contradicciones que se generan entre la teoría y la práctica da muestra que el movimiento zapatista recrea y crea su espacio público en razón a los tiempos que les son propios. Para los zapatistas el pensamiento y la acción van de la mano, es por ello que no dejan de lado, ni al libre arbitrio su relación con el mundo exterior, Esto da muestra de un proceso revolucionario pensado desde lo endógeno, que parte de una formación política descolonizadora del pensamiento euro céntrico, formando una epistemología Latino Americana que considere la comprensión del mundo mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo⁹.

7 GOGOL, E (2014). *Ensayos sobre zapatismo*. México, Prometeo Liberado, Juan Pablos Editor, p. 13.

8 HOLLOWAY, Jh (2011). *Op. cit.*, p. 79.

9 MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, A (2011). "Boaventura de Sousa Santos: hacia una política emancipadora de las ciencias sociales en América Latina" (Entrevista). *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. Año 16. n° 54. Julio-Septiembre, CESA-LUZ, pp. 139-143.

Sin embargo, una revolución emancipadora para libertad verdadera, donde no solo es abolido el Estado burgués, sino el capitalismo rentístico petrolero (caso Venezuela) debe insertarse en el imaginario colectivo de esta parte del mundo y necesita no sólo una autarquía económica, sino una *autarquía epistémica de las ideas*, tomando en cuenta que la información, la comunicación y el espacio público de la ciencia es hegemonía de poderes fácticos que reproducen la lógica del capital y sus ideas a nivel global.

No obstante, la concepción del movimiento Zapatista crea una ruptura descolonizadora del pensamiento incluyendo al marxismo ortodoxo y dogmático configurando una nueva relación entre la vida humana y su contexto histórico, diferenciándose la praxis ideológica del socialismo científico con su práctica política, pero convergiendo al mismo tiempo, desarrollándose esta última en el hacer cotidiano. Por tanto, en perspectiva, no hay una alternativa única como proyecto político, sino diversidad de alternativas, como alternativas existan en la praxis política de los pueblos que construyen hoy su propio destino.

Stefan GANDLER: *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la Teoría Crítica*. Editorial Universidad Autónoma de Querétaro, Facultad de Ciencias Políticas, S. XXI, México, 2009, 142pp.

Jordi MAGNET COLOMER. Universitat de Barcelona *Oxímora*. Revista Internacional de Ética y Política, n.º. 4, 2014, pp. 126-132.

Los cinco ensayos reunidos en este trabajo constituyen una esmerada apropiación de aquellos elementos de análisis procedentes del legado teórico de la primera generación de la

Teoría Crítica que las sucesivas generaciones de la Escuela de Frankfurt, circunscribiéndolos a un período histórico concreto ya acontecido supuestamente con escasa o nula incidencia en nuestro presente, han dejado de tomar en consideración. Stefan Gandler, filósofo alemán afincado en México¹⁰, decide confrontarse, pues, con las lecturas más o menos hegemónicas de la Teoría Crítica contemporánea (Habermas, Dubiel y Honneth) recurriendo con este fin a las detalladas reflexiones de Adorno y Horkheimer sobre el antemitismo ("Teoría Crítica ¿Sin Frankfurt?"), a los ya célebres análisis de Benjamin en torno al tiempo en su aguda crítica a la visión del progreso histórico ("Interrupción del continuum histórico en Walter Benjamin") y, por último, a la confrontación con la teoría del Estado de Hegel llevada a cabo por Marcuse en Razón y Revolución (1941) ("El problema del Estado. Marcuse y su interpretación de Hegel").

Se trata aquí, empero, de una suerte de teoría crítica moldeada a conciencia desde la periferia, distanciada del eurocentrismo al uso que suele caracterizar las aportaciones de los diversos autores inscritos en esta y otras corrientes de la tradición filosófica occidental. Si bien la génesis de estos escritos debe situarse en Frankfurt, donde el autor se encontraba investigando a finales de la década de los ochenta y principios de los años noventa bajo el auspicio de Alfred Schmidt¹¹, su gestación y estructuración definitiva tuvo lugar en México. Hay que tener en cuenta que esta descentralización de la actividad teórica no es meramente anecdótica ni fruto del azar; antes bien, el alejamiento de Frankfurt se le presentó a Gandler como la única elección posible para comprender cabalmente el legado primige-

10 Stefan Gandler nace en Munich en 1964. Concluye sus estudios en la Universidad Goethe de Frankfurt con una tesis doctoral sobre la obra de Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echevarría. Hasta la fecha ha sido publicada en alemán *Peripherer Marxismus. Kritische Theorie in Mexiko*. Hamburg/Berlin, Argument Verlag, 1999 y español *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echevarría*. México, FCE, 2007. Más recientemente ha visto la luz otro libro del autor, *El discreto encanto de la modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica*. México, Siglo XXI, 2013. A la espera de que esta última obra sea distribuida en el continente europeo, nos ocupamos aquí de otra colección de artículos del autor, objeto de una reimpresión el año 2011, *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la teoría crítica*. México, Siglo XXI, 2009.

11 Alfred Schmidt (1931-2012) fue un profundo conocedor de la obra de Marx, Feuerbach y Schopenhauer. Discípulo y sucesor de Horkheimer, se doctoró con una imponente tesis sobre El concepto de naturaleza en Marx. Dicho trabajo ha sido vertido a 18 idiomas, incluyendo varias ediciones en español (Siglo XXI Editores). De entre su producción filosófica destaca también Feuerbach o la sensualidad emancipada (Madrid: Taurus, 1975). Poco después de su fallecimiento, Stefan Gandler coordinó la publicación de un número especial de la revista *Utopía y Praxis Latinoamericana* (vol. 18, n.º 61, CESA-LUZ, 2013) dedicado íntegramente a la memoria de Schmidt. Puede consultarse en el siguiente enlace: <http://www.revistas.luz.edu.ve/index.php/upl/issue/view/1751/>

nio de la Teoría Crítica, dejando atrás una ciudad y una universidad que han renegado en repetidas ocasiones de su historia. El modo cómo la derecha universitaria dominante en Frankfurt controlaba la vida académica de una universidad otora baluarte del libre pensamiento y del espíritu crítico, decepcionaron profundamente a Gandler, quien por aquel entonces ejercía también de portavoz de la lista de estudiantes de la izquierda no dogmática (Linke Liste/Undogmatische Linke), la cual, pese a recibir presiones de distinta naturaleza, pugnaba por ofrecer alternativas de oposición a los poderes hegemónicos conservadores.

Dada la no intervención de los "herederos innobles" de la Teoría Crítica ante las medidas implementadas por el rectorado con el propósito de silenciar el discurso que el Consejo General de Estudiantes (Allgemeiner Studentenausschuß-AStA) debía ofrecer en el marco de los actos conmemorativos del 75 aniversario de la universidad -un parlamento que iba a poner de manifiesto, delante de una audiencia desmemoriada a la fuerza, la íntima conexión que la historia presente de la universidad guarda con un pasado muy vinculado a la burguesía liberal judía, así como a un núcleo iniciático de autores que contribuyeron a otorgarle renombrada fama mundial como centro aglutinador del pensamiento crítico-, Gandler no sólo pone en duda lo que considera una desviación respecto a los postulados originarios de la Teoría Crítica en dirección al formalismo de la ética kantiana o a cuestiones centradas estrictamente en la sociología empírica y descriptiva, sino que extiende su invectiva más allá de los márgenes teóricos para cuestionar también una praxis que juzga a todas luces inapropiada.

A sus ojos, la denominación de esta particular versión del marxismo occidental con el topónimo

de Escuela de Frankfurt es en sí misma problemática, pues con ello el criterio geográfico acaba imponiéndose al conceptual. Las distinciones que se han venido sucediendo en lo temporal respecto a las diferentes generaciones de la Teoría Crítica resultan, además, innecesarias. De poco sirve diferenciar por generaciones aquello que ya se distingue por su propio proyecto filosófico (2009: pp. 51-52). Junto al grueso de autores que conformaron la labor del Institut für Sozialforschung en sus orígenes, las fuentes de inspiración de Gandler no deben buscarse en Habermas, Honneth o Dubiel sino en Schmidt, Hilberg¹² o Lanzmann¹³. Estos últimos encarnarían la herencia noble de la Teoría Crítica.

La reseña de la obra de Dubiel *La Teoría Crítica: ayer y hoy* ("Dialéctica historizada. Herederos innobles de Horkheimer y Adorno") sirve de pretexto a Gandler para cuestionar las lecturas revisionistas realizadas por la segunda y tercera generación de la Escuela. La interpretación de Dubiel, que insiste, entre otros aspectos, en restar importancia al examen y a la crítica del antisemitismo, se opone a la de Horkheimer, según el cual existe una conexión indisoluble entre la forma de reproducción capitalista y el nacionalsocialismo. En su afán de reactualizar el legado de la Teoría Crítica, haciéndolo accesible a las "discusiones y problemas actuales", Dubiel cae irremediablemente en una posición cuando menos reduccionista. La inclusión de las reflexiones teóricas en el "interior" de los problemáticas sociales y políticas actuales se acomete, observa Gandler, en detrimento de algunas de las formulaciones más penetrantes y fructíferas de esta tradición¹⁴. Siguiendo los argumentos de Dubiel, en la actualidad la herencia de la Teoría Crítica oscila entre una especie de reverencia filológica, ubicada completamente al margen de cualquier pretensión de ingre-

- 12 La obra más importante de Raúl Hilberg (1926-2007) lleva por título *La destrucción de los judíos europeos* (Madrid, Akal, 2005). Se trata de la tesis doctoral que el historiador austriaco defendió en 1955. Su director fue Franz Neumann, destacado integrante de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, célebre por sus análisis sobre el nacionalsocialismo, especialmente en la obra de 1942 *Behemoth. Pensamiento y acción en nacional-socialismo* (México, FCE, 1943).
- 13 Conocido documentalista francés. Lanzmann (1925) demostró sus magníficas dotes como director con el aclamado documental *Shoah* (1985), donde recoge valiosos testimonios de personas vinculadas al Holocausto (víctimas, verdugos, expertos -entre los que se cuenta Raul Hilberg-). También debe hacerse mención a *Sobibor*, 14 de octubre 1943, 16h (2001), cinta que gira en torno a la revuelta y posterior fuga de un grupo de judíos del campo de exterminio de Sobibor, en Lublin, Polonia. Una fuga cuyas huellas Heinrich Himmler, comandante en jefe de las SS, quiso borrar cerrando el campo de concentración.
- 14 Gandler sentencia lapidariamente al respecto: "La nueva Teoría Crítica quiere estar adentro de una sociedad que mató a casi todos los judíos y de la cual la mayoría de los sobrevivientes prefirió quedarse afuera" (2009: p. 114). De ahí que

sar en el seno de las tendencias políticas y sociales presentes, o bien, en una versión renovada de signo opuesto representada por él mismo y por Habermas, ocupada y preocupada por insertar los análisis teóricos en el curso real de los acontecimientos. Lo que ocurre, tal como señala Gandler, es que Dubiel confunde exterioridad geográfica con política (2009: p. 109). Así, la posición de "exterioridad" de Horkheimer, Adorno o Marcuse como judíos alemanes emigrados no impidió que sus respectivas obras ejercieran en su época, y aún en la actualidad, una influencia política y social mucho mayor a la del propio Dubiel o Habermas, insertándose de este modo más profundamente en el "interior" de los problemas sociales y políticos. A este respecto, la posición de Gandler, intermedia entre las dos ejemplificadas en la obra de Dubiel, consistiría en continuar en lo teórico la crítica radical de la forma de reproducción capitalista, que era también la base socioeconómica y psicológica del nacionalsocialismo, y hacerlo con un proyecto político independiente de cualquier afiliación partidaria.

Aquello que Gandler preserva del olvido, especialmente en el ensayo "Teoría Crítica ¿Sin Frankfurt?", son las explicaciones acerca de la ruptura civilizatoria que supuso la Shoah. El conocimiento de este proceso de aniquilación de los judío-europeos nos da las claves para entender plenamente el concepto de "razón instrumental" empleado por los autores frankfurtianos. Pero además, el recurso a la crítica de la ideología marxiana para dar cuenta de ese proceso muestra cuán lejos fueron éstos en su empresa. Con las herramientas de que disponía Marx en su tiempo, no pudo prever que las fuerzas productivas, el uso de la industria y la máquinas, pudieran albergar en sí mismas un potencial tan destructivo, aun cuando no fueran utilizadas con propósitos capitalistas, tal y como sucedía en el nacionalsocialismo, donde la "razón instrumental" se fundía a menudo con el irracionalismo, quebrantando así la lógica capitalista y militar (Neumann, Hilberg) (2009: p. 21). En este sentido, la ingenuidad de Marx respecto al desarrollo de las fuerzas productivas fue corregida aportando una mayor radicalidad a la crítica de la sociedad. Ello propició que la Escuela de Frankfurt fuera objeto de los ataques del marxismo vulgar, por no identificarse con los países de socialismo real y por no hacer un uso acrítico de

Marx, y de la derecha conservadora, pues, a fin de cuentas, sus miembros seguían siendo marxistas y, en consecuencia, podían englobarlos dentro de su censura de alcance más general al socialismo real.

Una de las nociones menos comprendidas de esta Escuela, que Gandler considera motivo de múltiples equívocos y críticas infundadas, es el concepto de "negatividad". Dicha noción no hace referencia a una "nueva religión" sino a una utopía de tipo negativo, es decir, es simultáneamente una advertencia y una reflexión acerca de lo que "no" puede ni debe volver repetirse, al tiempo que se intentan explicar los motivos que lo provocaron. Precisamente, el capítulo quinto de *Dialéctica de la Ilustración*, "Elementos del antisemitismo. Límites de la Ilustración", responde a estos axiomas. En lugar de ser estudiados como "accidentes de la historia", esto es, como una perversión de los ideales de la Ilustración, el nacionalsocialismo y el antisemitismo son para Adorno y Horkheimer una escuela lógica del progreso del proyecto ilustrado. Contrariar esa lógica, repleta de luces pero también de sombras, es condición necesaria para poner fin a la explotación y a la opresión del hombre. Gandler escudriña las distintas tesis de este capítulo y lleva a cabo una interesante reflexión sobre la tesis VI. La "falsa proyección", en la que, según Adorno y Horkheimer, se basa no solamente el antisemitismo sino también el positivismo, no tiene en cuenta que en los actos de conocimiento las capacidades no racionales (miedos, deseos, prejuicios, etc.) son las encargadas de dar forma -en un primer momento- a la totalidad de percepciones inmediatas que llegan hasta nosotros (falsa proyección), por lo que se hace necesario someterlas -en un segundo momento- al escrutinio de un control racional, a un proceso de mediación crítica y autocrítica (proyección consciente o bajo control). Sin embargo, la concepción positivista, ensimismada por el mito y el abolutismo de la razón, rechaza la teoría de las proyecciones. De este modo, la falta de control y de reflexión en el conocimiento, conduce frecuentemente al surgimiento de "ideologías de odio a partir de la falsa proyección" (2009: p. 34).

El ensayo de Gandler "Interrupción del continuum histórico en Walter Benjamin", quizá el más notable de esta obra, contextualiza e interpreta epistemológica, ontológica y políticamente las tesis

de Benjamin sobre la filosofía de la historia. Las tres razones por las que el "Ángel de la historia" de Paul Klee, principal estímulo para las reflexiones de Benjamin, mira hacia atrás son las siguientes: 1. Para entender su entorno (epistemo-lógicamente); 2. Porque no considera el futuro como progreso o como algo que avanza homogéneamente en el tiempo sino como alejamiento del paraíso perdido (onto-lógicamente) y 3. Porque Benjamin, como Adorno y Horkheimer, no concibe el nacionalsocialismo como un "estado de excepción" opuesto al progreso, sino como un resultado lógico del progreso mismo, y entiende, a su vez, el impulso de las luchas presentes no en virtud de promesas de futuro sino en rememoración de los muertos y vencidos, a saber, la "imagen de los antepasados esclavizados" de Benjamin se contraponen al "ideal de los descendientes liberados" de la socialdemocracia (políticamente) (2009: pp. 46-47).

Echando mano de un materialismo no mecanicista teñido de motivos teológicos y cabalísticos, Benjamin entra en clara desavenencia con el materialismo histórico vulgar de su época, esto es, con una socialdemocracia plegada a las doctrinas del pensamiento burgués. Son los años de afianzamiento del nacionalismo en Alemania y de amargas derrotas de la izquierda en el conjunto de Europa. Para lograr encontrar una salida a semejante tesitura, Benjamin no duda en recurrir al mesianismo. No obstante, se trata de un mesianismo de nuevo cuño, que no resta expectante ante la llegada de un Mesías, de un acto mesiánico proveniente de fuera de la sociedad o como resultado inexorable de las leyes de la historia (marxismo vulgar). Benjamin esgrime una esperanza que se traslada de las generaciones anteriores hacia nosotros. Aunque en algunas variantes teológicas subsista una intención expresa de interrumpir el continuum temporal, la teología benjaminiana, dirigida también contra el progreso político y teórico, es atípica: huye de la adopción de cualquier postura acomodaticia o reconciliadora con el orden existente.

La crítica de Benjamin a la concepción ideológica y dogmática del tiempo como un transcurso li-

neal y cuantitativo, funcional a un determinado modo de producción¹⁵, encuentra sus raíces en la crítica de Marx al concepto de valor¹⁶ de la economía política (2009: p. 38). Ahora bien, la fe de Marx en las revoluciones como "locomotoras de la historia" (La luchas de clases en Francia de 1848 a 1850) es puesta en duda por Benjamin, para quien las revoluciones tendrían más bien la función de "accionar el freno de emergencia". Merece especial consideración la lucidez de Gandler a la hora de analizar por qué la ruptura epistemológica con el concepto tradicional de tiempo inaugurada con la física de Einstein, y que supuso un auténtico revulsivo en el plano de las innovaciones científicas, no se trasladó al terreno del pensamiento burgués a causa de las implicaciones subversivas que ello podía tener para el mantenimiento de la formación social existente.

De otra parte, en el artículo sobre la teoría del estado de Hegel Gandler argumenta que la aparición de Razón y revolución de Marcuse tenía por objeto confrontarse con aquellas lecturas parciales, llevadas a cabo sobre todo en EEUU, que buscaban desacreditar a Hegel, y con ello también a Marx, al buscar el origen filosófico del nacionalsocialismo, no en la trayectoria filosófica irracionalista alemana (Lukács), sino en el idealismo objetivo hegeliano. A pesar de las contradicciones de la teoría del Estado de Hegel, considerada comúnmente como el equivalente filosófico del Estado burgués prusiano, y de su evidente apuesta por la monarquía constitucional para subsumir los antagonismos existentes entre particularidad y generalidad, lo cierto es que en la teoría de Hegel —de la que es preciso separar las tendencias reaccionarias de las humanistas y dialécticas—, la mediación entre ambos polos dista mucho de asemejarse a la idea nacionalsocialista de la primacía de lo general sobre lo particular, esto es, de un pueblo (*Volk*) glorificado y mistificado que engulle toda particularidad e individualidad. Debe hacerse notar que el rescate de esta controversia por parte de Gandler no responde a un interés meramente escolástico, pues, como nos dice en las líneas finales, este litigio puede ser de utilidad en el presente, con la nueva interpretación derechista y conservadora de la historia alema-

15 Característico también, según Gandler, del "ethos realista" —de acuerdo a la teoría de los cuatro *ethos* del filósofo latinoamericano Bolívar Echevarría— y del eurocentrismo.

16 Afortunadamente, la crítica marxista del valor ha resurgido de forma renovada en las últimas décadas gracias a la labor de Moishe Postone (Cfr. *Tiempo trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid, Marcial Pons, 2006), Robert Kurz, Anselm Jappe y otros autores englobados en la denominada *Neue Marx-Lektüre*.

na reciente en la llamada “disputa de los historiadores” (Historikerstreit).

El ensayo con el que concluye la obra aquí reseñada (“Modernidad e identidad.

Actualidad de la reflexión político-social”) se adentra en el análisis de la dicotomía en el empleo preferencial de los conceptos de “identidad” y “diferencia”. Ambos persiguen el mismo fin: la abolición de la opresión. Pero a juicio de Gandler, el debate originado en torno a la reivindicación de uno u otro término parte de premisas totalmente erróneas. Así, remontándose a la dialéctica entre “centros de comercios” —más propensos y habituados a una apertura a lo diferente, al Otro —y “centros administrativos” —proclives a la cerrazón identitaria— en la creación de las primeras ciudades modernas, demuestra cómo las dos nociones comparten un origen común, ambas surgen “de la misma dinámica moderna e ilustrada” (2009: p.120). Ni las corrientes de pensamiento posmoderno, con su reivindicación de la “diferencia” frente a la “igualdad”, ni las corrientes asociadas al proyecto de ilustrado moderno, con su

reivindicación de la “igualdad” frente a la “diferencia”, son capaces de captar este doble carácter de la modernidad capitalista. Tanto “igualdad” como “diferencia” son “partes indispensables del actual sistema social y económico represivo y explotador” (2009: p.121).

El rigor y la claridad expositiva con la que Gandler obsequia a sus lectores, junto a la lograda tentativa por salvaguardar los análisis originarios de la Teoría Crítica empleándolos en la aprehensión de ciertos fenómenos característicos de las sociedades contemporáneas, conceden a esta obra una vigencia fuera de lo común. Gandler es doblemente heterodoxo. Su obra se inscribe de lleno en las corrientes cálidas del marxismo, que todavía hoy batallan por una comprensión de la crítica de la sociedad en clara ruptura con los postulados dogmáticos de la izquierda ortodoxa y positivista. Pero al decantarse por una teoría crítica periférica “sin Frankfurt”, Gandler es también hereje dentro de su propia tradición.



Utopía y Praxis Latinoamericana Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Normas de Publicación

Utopía y Praxis Latinoamericana: Es una revista periódica, trimestral, arbitrada e indexada a nivel nacional e internacional, editada por la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela), adscrita al Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA) de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y financiada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de esta misma Universidad. Todos los trabajos que se solicitan o reciben, deben ser originales e inéditos. No se admitirá ninguno que esté en curso de ser ofrecido simultáneamente a otra revista para su publicación. Las áreas temáticas que definen el perfil de la revista están insertas en las siguientes líneas genéricas del pensamiento iberoamericano y latinoamericano: Filosofía Política Latinoamericana, Historia de las Ideas, Filosofía de la Historia, Epistemología, Teorías y metodologías de las Ciencias Sociales, Antropología social, política y filosófica, Ética y pragmática, Filosofía y diálogo intercultural, Filosofía de la Liberación, Filosofía Contemporánea, Estudios de Género, Teorías de la Posmodernidad. Las sub-áreas respectivas a cada área general serán definidas por el Comité Editorial, con la ayuda de sus respectivos asesores nacionales e internacionales, a fin de establecer la pertinencias de los trabajos presentados.

Presentación de originales: Se destacan los siguientes aspectos: Título: conciso y en referencia directa con el tema estudiado. No se aceptan sub-títulos. Resumen: debe describir la idea central de la investigación y considerar su relación con el objeto y la metodología que le sirve de soporte, con una cantidad máxima de 100 palabras. Añadir cuatro palabras clave, en orden alfabético. Se redacta en castellano y en inglés. Estructura de contenido: Introducción o Presentación, desarrollo seccionado por títulos e intertítulos, conclusiones generales y bibliografía de actualidad y especializada. Todas las referencias hemero-bibliográficas y notas, deben hacerse a pie de página, en numeración continua, de acuerdo a las indicaciones que se recogen en la sección que más adelante se indica. La fuente recomendada es Arial 12, a doble espacio. Además de la lengua castellana, los *Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas, Reseñas Bibliográficas*, pueden ser presentados en portugués, francés, italiano e inglés. Se deben enviar en soporte electrónico (3.5 HD Microsoft Word-Windows LP), más dos copias impresas en papel, a la siguiente dirección: i) física: Alvaro B. Márquez-Fernández (Director). *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*. Apartado postal: 10. 559. Maracaibo, Edo. Zulia. Venezuela. ii) Electrónica: amarquezfernandez@gmail.com y/o utopraxis@yahoo.es

Secciones de la revista

Aparición regular

Estudios: es una investigación exhaustiva de carácter monográfico, orientada a uno o varios objetos de áreas temáticas tratados inter y/o transdisciplinariamente, desarrollada desde un paradigma epistemológico. Se hace énfasis en el análisis crítico y la interpretación. Su extensión no deberá exceder las 40 páginas.

Artículos: es una investigación puntual de carácter monográfico, preferiblemente resultado parcial o final de una investigación donde se destaca la argumentación reflexiva y crítica sobre problemas teóricos y/o prácticos, metodológicos y/o epistemológicos del tema y el área de estudio explorado. Su extensión no deberá exceder las 20 páginas.

Ensayos: es una interpretación original y personal, prescinde del rigor de la formalidad de una monografía, le permite a un investigador consolidado presentar sus posturas teóricas sobre la actualidad y trascendencia de las formas de pensamientos o los paradigmas, en los que se desarrolla su disciplina y temas afines. Su extensión no deberá exceder las 15 páginas.

Reseñas bibliográficas: es una colaboración que pone al día la actualidad bibliográfica, se recogen los principales resultados de las investigaciones nacionales e internacionales en forma de libro individual o colectivo. Resalta el análisis crítico sobre los diversos niveles (teóricos, metodológicos, epistémicos, políticos, sociales, etc.) donde se puede demostrar el impacto de las investigaciones. Su extensión no deberá exceder las 5 páginas.

Aparición eventual

Notas y debates de Actualidad: es una colaboración de carácter relativamente monográfico, se presentan las opiniones y juicios críticos acerca de los problemas y las dificultades que pueden encerrar los procesos de investigación y sus resultados. Su extensión no deberá exceder las 10 páginas.

Entrevistas: es una colaboración donde se interroga a un pensador o investigador consagrado, sobre las particularidades de sus investigaciones y los resultados que ésta le provee a la comunidad de estudiosos de su área de conocimiento y afines.

Formato de citaciones hemero-bibliográficas

Estas referencias se reducen únicamente a las citas de artículos, libros y capítulos de libros, especializados y arbitrados por un Comité Editor o avalados por un Comité Redactor de sellos editoriales (universitarios o empresariales) de reconocido prestigio en el campo temático de la investigación. Se deben evitar referencias de carácter general como: Enciclopedias, Diccionarios, Historias, Memorias, Actas, Compendios, etc.

Citaciones de artículos de revistas, según el siguiente modelo

VAN DIJK, TA (2005). "Ideología y análisis del discurso", *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año: 10, n°. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

Citaciones de i) libros y ii) capítulos de libros, según el siguiente modelo

i) PÉREZ-ESTÉVEZ, A (1998). *La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana*. EdILUZ, Maracaibo.

ii) BERNARD, B (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica", en: *Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social*. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, n°. 4. Caracas. pp. 211-251.

NOTA: En caso de haber varios autores, se nombran todos en el orden de aparición. Cualquier otro tipo de citaciones, el Comité Editorial se reserva el derecho de adaptarla a esta normativa general. No se publican investigaciones o colaboraciones con anexos, cuadros, gráficos, etc. Cualquier excesión será deliberada y aprobada por el Comité Editorial.

Evaluación de las colaboraciones

Todos los *Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas*, que se reciban en la revista serán arbitrados por miembros del Comité de árbitros nacionales y/o internacionales de reconocida trayectoria profesional en sus respectivos campos de investigación. Su dictamen no será del conocimiento público. La publicación de los trabajos está sujeta a la aprobación de por lo menos dos árbitros. Según las normas de evaluación éstos deberán tomar en consideración los siguientes aspectos: originalidad, novedad, relevancia, calidad teórica-metodológica, estructura formal y de contenido del trabajo, competencias gramaticales, estilo y comprensión en la redacción, resultados, análisis, críticas, interpretaciones.

Presentación y derechos de los autores y coautores

Los *Estudios y Artículos* pueden ser un solo autor y no más de dos coautores. El autor principal debe suscribir una carta de presentación, y dirigirla al Comité Editorial solicitando la evaluación de su trabajo para una posible publicación. Se debe anexar un CV abreviado (igual para los co-autores), donde se señalen datos personales, institucionales y publicaciones más recientes. El Copy Right es propiedad de la Universidad del Zulia. Para cualquier reproducción, reimpresión, reedición, por cualquier medio mecánico o electrónico, de los artículos debe solicitarse el permiso respectivo. Los autores recibirán una copia en papel y otra electrónica de la revista, más diez separatas, enviadas a su dirección personal o institucional.



Utopía y Praxis Latinoamericana

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Guidelines for Publication

Utopía y Praxis Latinoamericana (Latin American Utopia and Praxis): Is a periodic, tri-monthly, arbitrated journal which is indexed on a national and international level, and edited by the University of Zulia (Maracaibo, Venezuela) in the Center for Sociological and Anthropological Studies (CESA) ascribed to the Faculty of Economic and Social Sciences, and financed by The Scientific and Humanistic Studies Council (CONDES) at the same University. All contributions requested and/or received must be original unedited papers. No contributions will be accepted that are simultaneously being offered for publication in another journal. The thematic areas that define the profile of the journal are included in the following generic areas of Spanish American and Latin American thought: Latin American political philosophy, the history of ideas, the philosophy of history, epistemology, social science theories and methodology, social, political and philosophical anthropology, ethics and pragmatics, philosophy and inter-cultural dialogue, the philosophy of liberation, contemporary philosophy, gender studies, and post-modern theories. The sub-categories in each area will be defined by the Editorial Committee with the help of its respective national and international advisors in order to establish the pertinence of the papers presented for publication.

Presentation of original texts: The following aspects are considered to be especially important: The title must be concise and directly relevant to the theme studies. Sub-titles are not acceptable. The abstract must describe the central idea of the research and consider its relationship with the objectives and methodology that support it, and be no longer than 100 words. Four key words in alphabetical order must accompany the abstract. The abstract must be written in both Spanish and English. The abstract must be structured in the following manner: Introduction or presentation, general explanation with titles and subtitles, general conclusions and up-dated and specialized bibliography. All of the bibliographical references and notations must be included in footnotes, and numbered in sequence, according to the indications in the section that follows. The recommended lettering font is Ariel 12, double-spaced. In addition to Spanish, studies, articles, essays, notes, debates, interviews and bibliographical reviews can be presented in Portuguese, French, Italian and English. An electronic support copy (3.5 HD Microsoft Word-Windows LP) and two printed copies must be sent to the following address: (physical), Álvaro B. Márquez-Fernández (Director), *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*. Apartado postal: 10. 559. Maracaibo, Edo. Zulia. Venezuela. ii) (electronic), amarquezfernandez@gmail.com y/o utopraxis@yahoo.es

Journal sections

Normal features

Studies: exhaustive research of a monographic nature oriented towards one or several objectives treated in an inter- or trans-disciplinary manner, and developed from an epistemological paradigm. Emphasis is made on critical analysis and interpretation. The article must not exceed 40 pages.

Articles: precise research of a monographic nature, preferably the result of partial or final research where a reflexive and critical argument in relation to certain theoretical or practical, methodological or epistemological problems is raised and the area of study is explored. The length should not exceed 20 pages.

Essays: original and personal interpretations, which do not follow the rigid formalities of a monograph, and allow an experienced researcher to present theoretical up-dated postures and to transcend the normal forms of thought and paradigms that are developed in the respective discipline or thematic area. The paper should not exceed 15 pages.

Bibliographical Reviews: these are collaborative articles that update bibliography, gathering the principle results of national and international research in the form of an individual or collective publication. They emphasize critical analysis on diverse levels (theoretical, methodological, epistemological, political, social, etc.) where the impact of this research can be demonstrated. These papers should not exceed 5 pages.

Occasional features

Up-dated notes and debates: this is a relatively monographic paper, in which opinions and critical judgements are made in reference to problems and difficulties encountered in research processes and results. The length should not exceed 10 pages.

Interviews: these are the results of interrogative conversations with recognized theorists and researchers in relation to particular aspects of their research and the results of the same which provide the interested community with new information and knowledge in their fields.

Format for bibliographical quotations

These references refer only to quotations from articles, books and chapters of books that are specialized and arbitrated by an editorial committee or evaluated by an editorial text review committee (university or publishing house), of recognized prestige in the thematic area of the research topic. General references from encyclopedia, dictionaries, historical texts, remembrances, proceedings, compendiums, etc. should be avoided.

Quotations from journal articles should follow the model below:

VAN DIJK, TA (2005). "Ideología y análisis del discurso", *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año:10, n°. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

Quotations from i) books and ii) book chapters, should follow the model below:

i) PÉREZ-ESTÉVEZ, A (1998). *La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana*. EdILUZ, Maracaibo.

ii) BERNARD, B (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegemonía", en: *Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social*. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, n°.4. Caracas. pp. 211-251.

NOTE: In the case of various authors, name them all in order of appearance. If there is any other type of quotation, the Editorial Committee reserves the right to adapt it to this general norm. Research publications and collaborative research efforts including appendices, tables, graphs, etc. will not be published. Any exception to this ruling must be discussed and approved by the Editorial Committee.

Evaluation of Collaborative Efforts

All studies, articles, essays, notes, debates and interviews received by the journal will be arbitrated by members of national and international arbitration committees who are well known internationally for their professionalism and knowledge in their respective fields of learning. Their decisions will not be made public. Publication of articles requires the approval of at least two arbitrators. According to the evaluation norms, the following aspects will be taken into consideration: originality, novelty, relevance, theoretical and methodological quality, formal structure and content, grammatical competence, style and comprehension, results, analysis, criticism, and interpretations.

Presentation of and rights of authors and co-authors

Studies and Articles can be presented by one author or two co-authors. The principal author must sign the letter of presentation and direct it to the Editorial Committee, requesting the evaluation of the article for possible publication. A brief curriculum vitae should accompany the request (one for each author in the case of co-authors), and indicate personal and institutional information, as well as most recent publications. The copyright becomes the property of the University of Zulia. For reproduction, re-prints and re-editions of the article by any mechanical or electronic means, permission must be requested from the University of Zulia. The authors will receive a paper copy and an electronic copy of the journal, as well as 10 separate prints of the article sent to either their personal or institutional address.



Utopía y Praxis Latinoamericana **Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social**

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Instrucciones para los Árbitros

Se parte del supuesto de que el árbitro es “un par” del arbitrado. Eso quiere decir que ambos se desenvuelven en el contexto de una cultura científica que le es familiar; es decir, que se presume que ambos “dominan el tema”, que conocen sus tendencias y contratendencias. Eso es de innegable valor a la hora de que un arbitraje responda de acuerdo a los objetivos en los que se basa: la suficiente neutralidad y el mínimo de subjetividad, como para hacer un juicio a conciencia. De esto dependerá el éxito de esa “misión” que sin lugar a dudas redundará en beneficio de la publicación.

Los especialistas encargados del arbitraje deben tomar con especial consideración, sin que esto menoscabe su libertad para evaluar, los siguientes aspectos que se enuncian, al momento de realizar la lectura, con el fin de lograr la mayor objetividad posible en su dictamen. Se trata pues de confirmar la calidad del artículo científico que está en consideración.

1. El nivel teórico del trabajo

Se considerará el dominio conceptual y argumentativo de la propuesta del trabajo. Especialmente, hacer evidente en el artículo presentado contextos teóricos pertinentes que permitan situar el tema y su problemática. Esto anula el grado de especulación que pueda sufrir el objeto de estudio.

2. El nivel metodológico del trabajo

Se considerará la coherencia metodológica del trabajo entre la problemática propuesta y la estructura lógica de la investigación. Sólo un buen soporte metodológico puede determinar si hay suficiente coherencia en torno a las hipótesis, los objetivos y las categorías utilizadas. Esto anula cualquier rasgo de asistematicidad de la investigación.

3. Nivel de interpretación del trabajo

Se considerará el grado interpretativo de la investigación, sobre todo en las de carácter social o humanístico. Esto cancela cualquier discurso o análisis descriptivo en la investigación, y permite poner en evidencia si el trabajo presenta un buen nivel reflexivo y crítico. Además, el trabajo debería generar nuevos postulados, propuestas.

4. El nivel bibliográfico de la investigación

Se considerará el uso adecuado de la bibliografía. Lo que significa que la misma debe ser lo más especializada posible y de actualidad. Las referencias y/o citas deben ajustarse y responder a la estructura argumentativa de la investigación, sin caer en contradicciones o sin sentidos. Este es uno de los niveles de probar la rigurosidad del trabajo. No se debe subestimar la fuente bibliográfica.

5. El nivel de la gramática

Se considerará el adecuado uso del lenguaje y la claridad de expresión, en la medida en que esto está directamente relacionado con el nivel comunicativo que se le debe a la in-

vestigación. Imprecisiones sintácticas, retóricas superfluas, errores de puntuación, párrafos engorrosos, entre otros aspectos, son elementos que confunden al lector y puede ser sinónimo de graves faltas en la comunicación escrita.

6. El nivel de las objeciones u observaciones

Se deberá razonar por escrito los argumentos que tiene el árbitro para corregir parcial o totalmente un artículo, a fin de proceder a su publicación. Esto es muy importante pues de lo contrario el autor del artículo no puede llevar a cabo los correctivos solicitados por el árbitro. Sus desacuerdos, si no están dentro de los límites de la investigación, no deben privar sobre la evaluación. Si por alguna razón el árbitro considera que no está en capacidad de lograr su dictamen con imparcialidad y objetividad, debe comunicar su renuncia a fin de proceder a su reemplazo.

7. La pronta respuesta del árbitro

Es conveniente que el árbitro respete y cumpla debidamente, evitando demoras innecesarias, las fechas previstas para el arbitraje. Lo contrario genera serios, y a veces graves, problemas en el cronograma de edición. Si el árbitro no puede cumplir con los lapsos determinados para la evaluación, debe notificarlo enseguida.

8. La presentación formal

Se considerará la presentación formal del trabajo de acuerdo a las *Normas de Publicación* de la revista que aparecen al final de la misma.